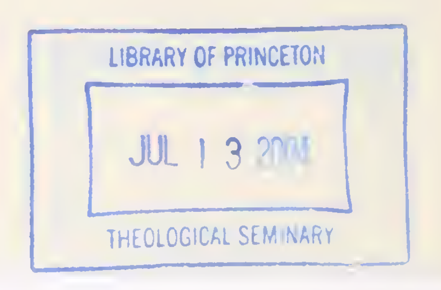
PERIODICALS

PER
BX
8001
.C84
no.
21-38



PER BX8001 .C84

Cuadernos teolsgicos.

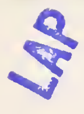

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/cuadernosteologi2119facu

CUADERNOS TEOLOGICOS

SUPLEMENTO DE

El Predicador Evangélico



21

CUADERNOS TEOLOGICOS *es una revista trimestral, editada por la Editorial y Librería "La Aurora", S. R. L., Corrientes 728, Buenos Aires, Argentina, como suplemento de la revista* EL PREDICADOR EVANGELICO, *y aparece bajo los auspicios de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires.*

JUNTA EDITORIAL:

Presidente: B. FOSTER STOCKWELL, *director de la Facultad Evangélica de Teología. Vocales:* DR. D. D. LURÁ VILLANUEVA, J. MÍGUEZ BONINO, J. M. NORRIS, RUDOLF OBERMÜLLER, LUIS PADROSA, J. ALBERTO SOGGIN, A. F. SOSA, LUIS VILLALPANDO.

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

Por año, Argentina, $ 25.— m/n. Exterior, 1,50 dólares.

Los artículos y comentarios de libros deben ser enviados al director. Sólo se asegura la publicación de las colaboraciones solicitadas por el director o el jefe de redacción. *La publicación de un artículo no significa que la redacción se solidarice con las opiniones vertidas por su autor.*

Jefe de redacción: A. F. SOSA, Corrientes 728, Buenos Aires

Administrador: J. GONZÁLEZ MASSÓ, Corrientes 728, Buenos Aires

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 402.256

Correo Argentino Central (B)

FRANQUEO PAGADO
Concesión 3239

TARIFA REDUCIDA
Concesión 2792

CUADERNOS TEOLOGICOS

Suplemento de

El Predicador Evangélico


LIBRARY OF PRINCETON
APR - 7 2000
THEOLOGICAL SEMINARY

NÚMERO

21

PRIMER TRIMESTRE, 1957

INDICE DEL NUMERO 21

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CAMBIANTE ESCENARIO TEOLOGICO

por *John Baillie*

Hace justamente treinta y siete años fui instalado en la cátedra de teología sistemática en el Seminario de Auburn, y justamente hace veintiséis años —después de un breve intervalo de servicio en el Canadá— fui instalado en una cátedra similar en el Seminario Union. Por lo tanto, puede que no halléis del todo inútil el que os ofrezca algunas reflexiones muy informales sobre algunos de los cambios que se han producido en el escenario teológico durante el período transcurrido; y si pareciera estar hablando mayormente de cómo esos cambios han afectado mi propio pensamiento, espero que excuséis las referencias personales que ello implique.

Modernismo vs. fundamentalismo

Cuando llegué a América, en 1919, inmediatamente después del fin de la primera Guerra Mundial, el más animado debate teológico era el que se desarrollaba entre lo que se llamaba modernismo y fundamentalismo. Siempre me preguntaban a cuál de los dos partidos pertenecía, pero nunca pude dar una respuesta a conciencia. Tenía muy poca simpatía por los fundamentalistas, pero me sentía muy incómodo entre aquellos que se ufanaban de proclamarse modernistas. Los fundamentalistas se consideraban a sí mismos los defensores de la tradición de sus antepasados puritanos, y lo eran en cierto sentido, pero su defensa estaba inevitablemente inclinada muy diferentemente de la formación original de esa tradición. Los puritanos puede decirse que eran fundamentalistas cándidos, porque hasta entonces no habían sido discutidas la inspiración plenaria de las Sagradas Escrituras y la exactitud de la historia bíblica. Pero los fundamentalistas de 1919, al tratar de ocupar la misma posición estaban repudiando beligerantemente todo el desarrollo de la moderna crítica documen-

tal y la historiografía científica que se habían desarrollado desde entonces, y no me cabe la menor duda de que al hacerlo estaban defendiendo una causa perdida. Los modernistas, por otro lado, me parecía que estaban empleando su novel libertad para leer en las enseñanzas bíblicas sus propias predilecciones y su filosofía de la vida muy siglo diecinueve, corrompiendo así el verdadero mensaje original cristiano. En realidad, ahora puedo ver que yo mismo caí a menudo víctima de ese error, y necesité las influencias correctivas que pronto habrían de surgir y de las cuales hablaré dentro de poco. Sin embargo, aun en aquellos días mi polémica estaba dirigida casi siempre contra aquellos que adherían con menos firmeza que yo a la teología tradicional, y muy rara vez contra los de mentalidad más conservadora —aunque esto puede haberse debido al hecho de que el fundamentalismo estaba muy poco representado entre los estudiantes a quienes enseñaba o en los círculos en que actuaba.

El movimiento barthiano

Había estado yo en América poco más de diez años, cuando empezó a declararse una nueva situación —creo que por el invierno de 1930-31. Fue entonces cuando por primera vez se sintió de este lado del Atlántico el impacto de lo que llamaré el movimiento barthiano. Pero cuando hablo del movimiento barthiano, no pienso solamente en los escritos del propio Dr. Barth, sino en una agitación mucho más profunda de las aguas que arrojó al Dr. Barth como su vocero más distinguido. El cambio estaba ya demorado y se hubiera producido aunque no hubiera existido el Dr. Barth, pero entonces hubiera procedido más lentamente y en forma más confusa. A América llegó con atraso. Cuando yo estudiaba en Alemania, antes de la Primera Guerra Mundial, había un dicho corriente: "Cuando mueren, los malos filósofos alemanes, van a Oxford". Tal vez lo mismo suceda con algunos buenos filósofos alemanes, y con algunos teólogos, buenos y malos; y tal vez se pueda decir también que algunos de ellos, después de una breve estada en Oxford y Edimburgo, experimentan una segunda reencarnación en Norteamérica! Sucedió, pues, que en el año 1933, me tocó leer un trabajo en una reunión social del cuerpo docente del *Union Seminary*, el cual titulé "Prefacio al barthianismo". Yo mismo no era nada que pudiera llamarse barthiano, pero entre mis colegas había algunos que no veían ninguna significación en el movimiento, y yo era bastante osado como para creer que entendía algo de lo que él pretendía. Mi tesis era que debía tomarse muy en serio lo que es-

taba aconteciendo en la teología, porque tenía un íntimo paralelismo con lo que estaba aconteciendo en muchos otros terrenos, y especialmente en la poesía y las *belles lettres,* en la pintura, la escultura, la arquitectura y la música. Recuerdo haber dicho que, si entendiésemos cómo y por qué la poesía victoriana había cedido terreno ante semejante poesía como *The Wasteland,* de Eliot, las novelas victorianas a novelas tales como *Ulysses* de James Joyce y *A la recherche du temps perdu,* de Proust, la pintura de Landseer y Sir John Millar, a la de Picasso y Paul Klee, y así sucesivamente, entonces entenderíamos mejor cómo y por qué el doctor Barth y tantos otros de su generación se habían rebelado contra las enseñanzas a que él y yo estuvimos juntamente sometidos en las universidades alemanas en nuestros días estudiantiles. Lo que estaba sucediendo en todos esos campos era una vuelta del pensamiento moderno sobre sí mismo, un intento de deshacer mucho de lo que se había pensado desde el período del Renacimiento, y cuya verdadera tendencia había quedado claramente revelada en las formas que finalmente asumió ese pensamiento en la segunda mitad del siglo XIX con algunas salpicaduras en los primeros años del XX.

Barth no era fundamentalista. Algunos descubren cierto tinte fundamentalista en algunos de sus últimos escritos, pero no puede decirse esto de sus primeros libros. No tenía objeción alguna a toda la crítica documentaria de la Biblia, aun como la practicaban los críticos más avanzados. Además, no tenía nada que ver con la apologética tradicional que trataba de tapar lo que Calvino llamara "las estrepitosas voces de los incrédulos" obligándolos, por ejemplo, a admitir la historicidad de los milagros del Evangelio y la resurrección de nuestro Señor. Y seguía a Kant y a Ritschl en su airada negación de la validez de la teología natural. En todo esto era, y es todavía, un hijo del Renacimiento y de la Ilustración de modo que los verdaderos fundamentalistas no tienen nada que hacer con él. Los fundamentalistas de nuestra pequeña Iglesia Libre de Escocia —los llamados "pequeños libres"— se han tomado a menudo la molestia de repudiarlo, a él y todas sus obras.

Pero en su interpretación de la fe cristiana, en su enseñanza acerca de Dios, el mundo y el hombre, el doctor Barth estaba ansioso de conducir nuestros pasos a un punto anterior a la Ilustración y aun al Renacimiento. Sostenía que no teníamos nada que aprender del período intermedio. La verdadera línea del avance teológico, según él, no pasaba *a través* de ese período, sino *alrededor* de él. Hace unos veinte años, el Dr. Visser 't Hooft, que supongo puede ser considerado

barthiano, escribió que en nuestros días Lutero y Calvino, Santo Tomás y los teólogos anglicanos del siglo XVII se han levantado de sus tumbas y han reanudado sus conversaciones interrumpidas.[1] A lo cual, entre paréntesis, el profesor Leonard Hodgson contestó que en tal caso él "pediría a esos gigantes resucitados que entraran en la plena heredad de la época en que han vuelto de nuevo a la vida, y no nos obliguen a escuchar la conversación de un grupo de Rip van Winkles".[2]

La ilusión de la finalidad

Ahora estoy seguro de que hemos aprendido mucho del doctor Barth y tenemos aún mucho más que aprender de él; y no sólo de él, sino de todo el vuelco de la marea que simbolizamos con su nombre —de la amplia reacción contra la versión del liberalismo del siglo XIX, del resurgimiento del calvinismo, del redescubrimiento de Lutero, y de mucho de lo que en los últimos años ha recibido el nombre de teología bíblica. Tanto de lo que se había escrito en las primeras décadas ahora parece lamentablemente superficial y desesperadamente superado, que en realidad es ilegible. Aunque no podamos aceptar mucho de lo que enseñan estas nuevas escuelas de pensamiento, debemos admitir que nos han hecho pensar de nuevo. Han trasladado toda la situación teológica a un terreno diferente. Aunque queramos reafirmar nuestras opiniones anteriores, ellos nos obligan a darles una nueva redacción.

Supongo que en el apogeo del liberalismo primitivo la mayoría de sus protagonistas sufrieron lo que yo llamaría la ilusión de la finalidad. Estaban demasiado inclinados a dar por sentado, como los amigos de Job, que ellos eran el pueblo y que con ellos moriría la sabiduría (Job 12:22), demasiado prontos a suponer que el desarrollo del pensamiento teológico se detendría en la posición que ellos representaban. ¿Pero no ha aquejado la misma ilusión a los voceros de los movimientos sucesivos? Ellos están más dogmáticamente atrincherados aún en su nueva posición de lo que estaba la anterior generación en la antigua. Esto tiene algo que ver con el espíritu de la época, con su fuerte tentación a refugiarse en la autoridad totalitaria. Es sintomático que el doctor Barth a menudo sea amable con los que están completamente fuera de su campo, pero implacable con los

———

1 *Oecumenica*, Vol. II, Nº 3 (Londres, oct. de 1935), p. 243.

2 *The Grace of God in Faith and Philosophy*, Londres 1936, p. 179.

que se desvían. ¡O sigues la línea, o fuera de aquí! Y he hallado algo del mismo temperamento dogmático, el mismo *odium theologicum,* en los voceros de las otras escuelas que han contribuído al mismo movimiento general. Es un temperamento que lamento grandemente, pero no menos porque contribuye a alimentar la ilusión de finalidad.

La teología post-barthiana

Siempre he sentido que tarde o temprano empezaría una nueva reacción. Uno se arriesga siempre al tratar de predecir el futuro desarrollo del pensamiento, pero a juzgar por el curso que el pensamiento ha seguido siempre en el pasado, me ha parecido muy probable que —no podemos decir cuándo, si dentro de diez, o de veinte o de cincuenta años o de un siglo— se desarrollaría una teología post-barthiana, así como el mismo Barth contribuyó tanto al desarrollo de una teología post-liberal. Juzgando nuevamente por la historia pasada del pensamiento, siempre he creído que este nuevo nacimiento se inclinaría hacia la recuperación de algunas de las posiciones que el doctor Barth ha rendido, pero sin llegar nunca a reconstruirlas por entero. Aquellos que quieren progresar y no detenerse en el barthianismo deben tener cuidado de no repetir el que creo es su error característico. El trata de alcanzar su posición rodeando el pensamiento de la Ilustración en lugar de pasar a través de él, y luego trascenderlo. Pero creo que cualquier movimiento post-barthiano efectivo y significativo debe pasar *a través* del barthianismo, no repudiando la contribución notable que éste ha hecho a todo nuestro pensamiento sino entrando plenamente en su herencia, al mismo tiempo que corrigiendo sus deficiencias y también recuperando para nosotros mucho de lo que era de valor en aquellas antiguas formas de pensamiento que fueron lanzadas por la borda con demasiada impetuosidad.

Bultmann

Ya hay señales de tal movimiento, aunque es demasiado temprano aún para decir cuánta puede ser su significación. Indudablemente uno piensa en seguida en el doctor Bultmann y su programa de desmitologización. Cuando primero conocí al Dr. Bultmann, no me habló de otra cosa que de barthianismo, y para él la palabra "liberalismo" no era más que un término ofensivo; pero no cabe duda de que, podamos o no seguir llamándole aún barthiano, actualmente su mente

tiene todas las señales de haber atravesado las aguas barthianas —¿o será mejor decir los fuegos? El mismo Barth, en su librito titulado *Rudolf Bultmann: un intento de entenderlo*, considera claramente al movimento de desmitologización como una nueva irrupción del liberalismo que él descartara, y manifiesta cierta aprensión por que la generación teológica naciente pueda ser ganada por este movimiento como reacción contra sus propias enseñanzas. "Nadie sabe todavía —escribe— si la teología de Bultmann ha de ser determinante para la segunda mitad del siglo". Todavía no está establecido en el cielo, dice, pero teme que sea así, "aunque sólo sea porque la generación naciente no tuvo relación personal con Egipto, la tierra de esclavitud, la era de Ritschl, Harnack y Troeltsch y sus predecesores, y tal vez ya no sea capaz de entender la significación de nuestro éxodo de ella". Pero espera que si desean volver a los potajes de Egipto, no olvidarán cuán pronto los israelitas se cansaron del maná y como sufrieron por las codornices que les fueron enviadas; ¡y también espera que nuestra propia generación no sea castigada con *demasiadas* codornices! Lo cierto es que muchos de los estudiantes de teología y pastores jóvenes en Alemania ahora están siguiendo a Bultmann más bien que a Barth, y también en Escocia el movimiento de desmitologización ha hecho no pequeño impacto —sea para bien o para mal.

Bonhoeffer

Significativas indicaciones de un movimiento hacia una posición post-barthiana aparecen también en los escritos fragmentarios póstumos de Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer fue alumno mío en este seminario en 1930-31, y era entonces el más convencido discípulo de Barth que hubiera aparecido entre nosotros hasta ese momento, y el no menos decidido oponente del liberalismo que jamás se hubiera cruzado en mi camino. Pero en años posteriores, y especialmente durante los dos años o más que fue prisionero de Hitler, antes de su ejecución, su pensamiento empezó a progresar. Su inmensa deuda para con el doctor Barth se manifiesta plenamente todavía, y es también plenamente reconocida por él. No quiere volver al movimiento barthiano, sino seguir adelante. Pero al proseguir desde ese punto, él es mucho más consciente que lo que es el doctor Barth de la deuda que tenemos también con el liberalismo. El efecto de esa insensibilidad, dice, es que Barth ha reemplazado el positivismo del viejo liberalismo por un "positivismo de la revelación" que dice: "Tómalo o déjalo" *(Iss, Vogel, oder stirb)* —un positivismo que quisiera obligarnos a

tragar la tradición entera o nada. En un sentido Bonhoeffer también acepta la tradición íntegra, pero con la diferencia de que encuentra que necesita ser interpretada. El trata de interpretarla en lo que llama un "sentido no religioso". Esta manera de hablar ha confundido a muchos de sus lectores, pero yo os remitiría para su explicación al libro reciente de Ronald Gregor Smith, *The New Man*, cuyo subtítulo es *Christianity and Man's Coming of Age*. Aquí reside, asimismo, la diferencia entre Bonhoeffer y Bultmann, en la manera de tratar de trascender las limitaciones de Barth. Bultmann procura desenredar lo que él llama los elementos mitológicos de la tradición cristiana de su médula esencial, pero para Bonhoeffer esto es recaer en el típico proceso de reducción del viejo liberalismo. Para él toda la tradición es de una sola pieza. Es toda, si queréis, mitología, o al menos es simbolismo; pero toda ella es altamente significativa: sólo necesita ser reinterpretada a la luz de la mayoría de edad del hombre —a la luz de la nueva comprensión derivada del Renacimiento y la Ilustración. "Debemos —dice— salir nuevamente al aire libre de la discusión con el mundo" —y esto significa el mundo moderno, el mundo en el cual estamos viviendo ahora.

Tillich

Me parece también que la notable contribución hecha a nuestro pensamiento teológico por vuestro propio doctor Tillich ha sido de esta misma índole general. Como los otros a que me he referido, él nos ha conducido a través de los postulados del barthianismo, hacia algo que está más allá. Compartiendo desde el principio la reacción contra el viejo liberalismo, el doctor Tillich nunca ha abandonado las conquistas del *Aufklärung*. A diferencia de los barthianos, él está profundamente interesado en la filosofía. Los barthianos, como todos sabemos, no quieren saber nada con la filosofía. Ignoran todo lo que están pensando y escribiendo los filósofos en la actualidad, lo cual es tanto más lamentable cuanto ahora los filósofos, al menos los británicos, están constantemente haciendo preguntas teológicas. Están continuamente desafiando a los teólogos que respondan a sus penetrantes preguntas. Pero no obtienen respuestas satisfactorias, y muy a menudo ninguna respuesta. Estoy seguro de que éste es un gran error, y una de las cosas que espero de nuestra creciente generación de teólogos es que entren profundamente en conversación con aquellos que están enseñando filosofía en nuestras universidades, aceptando su desafío y ofreciendo una respuesta convincente a sus pre-

guntas. En su reciente volumen *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, el doctor Tillich expresa de esta manera el desafío al que él está tratando de responder:

¿No es la naturaleza misma de la religión bíblica opuesta a la filosofía? ¿No destruye la religión bíblica los baluartes del pensamiento humano por el poder de la revelación divina de la cual da testimonio? ¿No fue el gran acontecimiento teológico de las últimas décadas la protesta profética de Karl Barth contra la síntesis de cristianismo y humanismo? ¿No reinterpretó Barth para nuestro tiempo la disonancia entre cristianismo y filosofía que se halla en Kierkegaard un siglo antes? ¿No es la convicción de que el avance y la aplicación del evangelio se benefician con el intento de relacionar la filosofía y el evangelio, un lamentable retorno a la situación teológica de principios de siglo? (p. 1-2).

Tal ha sido, pues, según me parece, el curso general seguido por el desarrollo del pensamiento teológico desde que yo empecé a enseñar la materia; y tal la situación que ahora está empezando a emerger. Yo la encuentro no sólo excitante, sino también promisoria, y miro a los años venideros con gran confianza y esperanza.

GNOSIS Y REVELACION EN LA BIBLIA Y EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

por *Alan Richardson*

La revolución operada en el siglo XIX en el método histórico y su aplicación al estudio de la Biblia, hizo necesaria una revisión completa de la doctrina de la revelación. Ya no era posible sostener la doctrina de una revelación dada en forma de proposiciones al dictado del Espíritu Santo. El objeto de este ensayo es preguntar cuál es el concepto bíblico de la revelación y cuál es la mejor forma de expresarlo y entenderlo a la luz del pensamiento moderno. Comenzaremos por un brevísimo resumen, inevitablemente inadecuado, de lo que significa "revelación" en la Biblia.

Para empezar debemos notar que el Nuevo Testamento no emplea el término "revelación" exactamente en la misma forma que nosotros con frecuencia lo utilizamos. Para nosotros la palabra a menudo se refiere a la revelación histórica que culminó en Cristo; estamos mirando hacia atrás. Los escritores del Nuevo Testamento, en cambio, miran hacia adelante; para ellos la revelación es principalmente un acontecimiento futuro —el *apokalypsis* del Señor Jesucristo al final de los tiempos (p. ej.: 1 Cor. 1:7; 2 Tes. 1:7; 1 Ped. 4:13, etc.). El acontecimiento de la Parousia es la única ocasión a la cual puede ser aplicada sin calificación alguna la palabra *apokalypsis.* Hasta aquel día, toda revelación o develación de la verdad es una manera de velarla; ahora vemos *en ainigmati,* como en un espejo, mas entonces veremos cara a cara (I Cor. 13:12). Hay, sin embargo, por lo menos dos pasajes en que se emplea *apokalyptein* con referencia a la revelación histórica concedida a los profetas: 1 Ped. 1:10-12 y Rom. 16: 25. La revelación, se dice allí, fue dada a los profetas mediante el Espíritu de Cristo, y aunque ellos en su tiempo no entendieron su significado, ese significado ahora se ha aclarado para aquellos que oyen la predicación del Evangelio y a quienes el Espíritu Santo les da la iluminación de la fe. Parecería correcto, pues, decir que la posición del Nuevo Testamento es que la revelación ha sido dada en la historia, pero que se requiere la iluminación interior del Espíritu Santo para

despertar la fe mediante la cual solamente, en esta era, puede la revelación ser verdaderamente recibida o entendida. Toda revelación en la historia es dada *en ainigmati,* aun la revelación en Jesucristo mismo: el supremo acto de manifestación de Dios fue también una ocultación de su gloria, puesto que la luz desnuda de su resplandor hubiera enceguecido nuestros ojos, de no haber sido porque en su gracia y bondad condescendió en envolverla en el velo de la humanidad que Cristo tomó de su madre, la virgen María. Toda revelación histórica es al mismo tiempo un ocultamiento, y el velo sólo puede ser penetrado por los ojos de la fe. Así, cuando los hombres sin fe miran al Jesús histórico, no ven lo que ven los cristianos; sólo ven la forma de un siervo y no descubren la dignidad real del Hijo de Dios. La revelación histórica se contrasta así con la revelación de la Parousia como la fe se contrasta con la vista; aquí vemos por fe, pero sólo *en ainigmati;* entonces "le veremos como él es" (1 Juan 3:2) —y no sólo "nosotros", sino toda la humanidad: "todo ojo le verá, y los que le traspasaron" (Apoc. 1:7).

Pasemos ahora de la revelación a considerar la enseñanza bíblica acerca de nuestro conocimiento de Dios. Dado lo que hemos visto en cuanto al concepto de la revelación, esperaríamos que los escritores bíblicos hesitaran en hacer grandes manifestaciones de conocer a Dios. Esto es en realidad lo que hallamos. La actitud bíblica está en fuerte contraste con la osada confianza de los griegos en su capacidad para "conocer todos los misterios y toda ciencia". "¿Alcanzarás tú el rastro de Dios?", pregunta Job (11:7), esperando la respuesta: No. El Dios de la Biblia es el Dios encubierto (Isa. 45:15, etc.) que se da a conocer a los hombres no tal como es en sí mismo, sino en sus obras poderosas; aun en su auto revelación permanece encubierto y misterioso, mucho más allá del alcance de los ojos humanos. Tal como los profetas ven el asunto, lo importante y promisorio es que Dios conoce a Israel, no que Israel conozca a Dios. En realidad, el constante estribillo de los profetas es que Israel no conoce a Dios: "El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su señor: Israel no conoce, mi pueblo no tiene entendimiento" (Isa. 1:3). Tampoco pretenden los profetas conocer ellos personalmente a Dios: C. H. Dodd dice que no puede descubrir un solo lugar en que algún profeta diga expresamente que conoce a Dios.[1] El conocimiento del hombre por Dios es fundamental y cierto, pero el conocimiento de Dios por el hombre es problemático, y más bien una aspiración que una realización.

Sin embargo, aunque esto es cierto, también debe subrayarse el

---

1 *Interpretation of the Fourth Gospel*, pág. 163.

hecho de que la Biblia insiste en la posibilidad del conocimiento de Dios por el hombre. Israel debiera haber conocido a Dios; aun los paganos que no lo conocen y no lo llaman por su nombre son censurados por Jeremías por su ignorancia (Jer. 10:25). La humanidad debiera haber conocido el poder y la divinidad eternos de Dios a través de sus obras en la creación. La razón por qué los hombres no conocen a Dios es su rebeldía contra su justa voluntad y la desobediencia a su ley conocida. En otras palabras, el conocimento de Dios que es posible al hombre resulta de la obediencia a su voluntad. El conocimiento de Dios no viene por *theoría,* la contemplación intelectual o aun mística de su ser y atributos, porque tal visión no es posible en esta vida; viene más bien por el "oír", o sea, para el pensamiento hebreo "obedecer". Cuando Oseas declara que Dios desea "conocimiento de Dios más que holocaustos" (Os. 6:6), se refiere, desde luego, a la obediencia a la ley moral de Dios. Conocer a Dios significa, muy sencillamente, obedecer su voluntad. Jeremías lo expresa exactamente en las palabras con que se dirige al hijo del buen rey Josías: "¿No comió y bebió tu padre (es decir, prosperó), e hizo juicio y justicia, y entonces le fue bien? El juzgó la causa del afligido y del menesteroso, y entonces estuvo bien. ¿No es esto conocerme a mí? dice Jehová" (Jer. 22:15 ss.). Aunque pide justicia, Jeremías desespera de que pueda lograrse, debido a que percibe que el corazón del hombre es engañoso sobre todas las cosas y desesperadamente malo (17:9), sin embargo, anticipa el día en que Dios dará a los hombres un corazón nuevo, un corazón obediente, y no será ya necesario decir: "Conoce a Jehová, porque todos me conocerán" (31:34).

Los escritores del Nuevo Testamento sostienen que este nuevo corazón, o nueva obediencia, ha sido hecho posible para la humanidad mediante el establecimiento del nuevo pacto de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. El nos ha traído una justicia que no es nuestra (cf. Fil. 3:9), una justicia de fe (Rom. 3:22, etc.). Gracias a este don de justicia (Rom. 5:17) es posible un nuevo conocimiento de Dios. Los gentiles desobedientes, que no conocen a Dios, han sido traídos ahora a la obediencia, y por consiguiente, al conocimiento de Dios (Gál. 4: 8-9, etc.). Este conocimiento de Dios, que viene por la obediencia de fe (Rom. 1:5, etc.), no es *theoría:* es entrar en relaciones de confianza y entrega sobre la base de la obediencia a la voluntad de Dios. No es tanto conocimiento *acerca* de Dios como conocimiento *de* Dios, aunque es claro que no puede haber conocimiento de una persona sin cierto conocimiento acerca de ella. El conocimiento *acerca* de Dios, sin embargo, es enteramente secundario desde el punto de vista bíblico; es derivado de una relación personal de fe y obediencia hacia

una voluntad personal y no puede existir aparte de esa relación personal. Comparado con este conocimiento, todo razonamiento acerca de Dios que pueda ser aceptado por el intelecto, aunque sea elaborado en un gran sistema teológico e incorporado en un concepto total del universo, es meramente de segunda mano y derivado. Constituye las esferas de "credos", "sistemas" y "filosofías". Por cierto, es necesario que las implicaciones de nuestro conocimento de Dios sean así elaboradas en forma de sistemas de teología, apologética y filosofía, pero estas cosas, aunque a menudo se las confunde con ellas, no son substitutos de la fe y la obediencia por las cuales llegamos a conocer a Dios mismo.

Surge ahora la cuestión de cómo ha de ser expresado y comunicado en las formas del pensamiento de una época determinada, ese conocimiento de Dios que se obtiene mediante la entrega a la revelación divina de su voluntad. Esta es quizá la cuestión más difícil y urgente que confronta a los teólogos de hoy, debido a que entre el período bíblico y el nuestro ha ocurrido en las maneras de pensar de los hombres la mayor revolución que haya tenido lugar en toda la historia humana. El surgimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII transformó toda la actitud del hombre hacia el mundo y toda su concepción de su relación con él. Antes de la revolución científica, la manera natural de expresar la relación del hombre con la realidad era en la forma de pensamiento mitopoético —al menos para la mayoría, salvo los pocos que estaban educados en las disciplinas filosóficas. Aun los filósofos, se puede decir que estaban ocupados en la tarea de racionalizar los mitos predominantes en sus civilizaciones. Pero después de la revolución científica se ha desarrollado, aun entre las masas de las civilizaciones industriales de hoy, una actitud enteramente nueva, basada en la aceptación de un nuevo dogma o suposición, a saber, que toda verdad que pueda ser conocida, para ser cierta debe ser de posible verificación por medio del método empleado en las ciencias naturales. Este dogma está racionalizado en la filosofía ampliamente aceptada y conocida como positivismo o humanismo científico. Según esta escuela de pensamiento, el método científico es el único medio por el cual se puede aprender algo. De este dogma básico se desprende que toda religión es mera "opinión" y que en una época científica deben descartarse todas las formas mitológicas del pensamiento. Para afrontar esta situación es que Bultmann ha lanzado su propuesta de "desmitologizar" el Evangelio a fin de que el *kerygma* del Nuevo Testamento pueda ser proclamado a los hombres del siglo XX sin el *skandalon* adventicio de su encuadre mitológico.

Ahora bien, nuestro análisis de los conceptos bíblicos de la revelación y el conocimiento de Dios muestra claramente que deben ser rechazados como enteramente ilusorios por cualquiera que acepte el dogma positivista de que sólo es verdad aquello que puede ser demostrado por el método científico de las ciencias naturales. Porque la Biblia habla de un conocimiento personal y subjetivo de Dios que viene por un acto de fe, entrega y obediencia, y por la naturaleza del caso, la actitud dubitativa, objetiva, de no entrega, del científico, no puede conducir a ese conocimiento. Esto no ha de sorprendernos, si tomamos la Biblia en serio, porque, como hemos visto, la Biblia no fomenta la suposición de que el misterio final de Dios y el universo pueda ser expuesto a la inspección del intelecto científico. Con respecto a la verdad última, es válida todavía la expresión que San Agustín deriva de Isaías 7:9: "Si no creéis, no entenderéis; el *intellectus* es la recompensa de la fe" (In John. Evan. xxix. 6). Pero esta consideración, aunque cierta, no nos ayuda mucho en la tarea apologética; para convencer a una época científica de que hay otro camino hacia la verdad que el de la investigación científica, se requiere más que la simple afirmación de que el conocimiento puede ser alcanzado tanto en la subjetividad como en la objetividad. Lo que se requiere es nada menos que una nueva declaración de lo que entendemos por revelación, puesto que el desarrollo del método científico en la esfera de la crítica histórica y literaria ha tornado inaceptable el concepto tradicional.

¿Cuál es la alternativa al conocimiento de la verdad que se alcanza por el método de las ciencias naturales? ¿Cómo expresaban los hombres su conciencia de Dios o de la verdad última, en los días anteriores a la revolución científica, o aun antes de que los griegos hubieran inventado la filosofía y el mundo medieval la hubiera desarrollado? La respuesta, desde luego, es que expresaban su consciencia de la realidad en la forma de pensamiento mitológico. Esta es una forma del pensamiento —y debe darse a esta palabra su plena significación— que se expresa en mitos, esto es, en imágenes o parábolas no literalistas o pictóricas, capaces de comunicar una consciencia de la significación del mundo en el cual el hombre se halla. En este sentido el mito debe ser cuidadosamente distinguido de la leyenda, la saga, la fábula y el cuento de hadas *(Märchen)*. Ni debe ser identificado con la mitología, pues ésta, aunque indudablemente brota de mitos básicos, es una proliferación del verdadero mito en una red complicada e intangible de leyendas, relatos heroicos, fábulas y recuerdos populares. Como lo han señalado Henri Frankfort y otros, el pensamiento mitopoético tiene su propia lógica, su propia disciplina

mental. Se asemeja a la poesía en que hace uso de imágenes, imágenes que, además, son inseparables del pensamiento que contienen; así como no se puede parafrasear una poesía y decir que su significado es éste o aquél, porque el pensamiento está completamente unido a las palabras, así no podemos articular completamente el significado del mito en lenguaje filosófico o científico. Sólo podemos aprehender su significado cuando cautiva nuestra imaginación y nosotros mismos empezamos a vivirlo. Esto es, por supuesto, algo muy difícil de hacer para un hombre moderno con un mito antiguo; pero hay también mitos modernos, de modo que no es una experiencia enteramente superior a nuestra capacidad. Aunque el pensamiento mitopoético es el único tipo de pensamiento acerca del universo y su significado de que es capaz el hombre antiguo, sería un error suponer que solamente los pueblos primitivos piensan mitopoéticamente. La masa del pueblo, en todas las épocas, inclusive la nuestra, piensa en esa forma, y son relativamente pocos los que son capaces de aplicar la crítica racional o científica a los mitos ideológicos de su propia época. Como acontece con toda ideología, aquellos que están sujetos a los mitos de su tiempo son enteramente inconscientes del carácter mitológico de los mismos. Ejemplos obvios de mitos que han tenido una vasta influencia en el siglo XX serían, para mencionar sólo unos cuantos, la superioridad del hombre ario, la sociedad sin clases, la forma de vida norteamericana, el estado benéfico, el siglo del hombre común. Como todos los mitos, antiguos y modernos, éstos también son autodemostrables. No es necesario que sean ciertos, sino solamente que la gente crea en ellos. Entonces empiezan a hacerse ciertos. Hay en todo mito, como ha dicho Charles Smyth, un elemento de escatología realizada. El futuro esperado irrumpe en el presente y se realiza en él. El mito tiene así la capacidad de dar al hombre insignificante, anónimo, el sentido de su propia dignidad e importancia en medio de las grandes fuerzas impersonales que lo esclavizan y agobian. Por consiguiente se consuela con el cómodo calor del mito, tanto más ansiosamente cuanto las frías y crueles realidades del mundo se agrupan a su alrededor y amenazan su seguridad.

De este modo una función esencial del mito es investir al individuo de un sentido de pertenencia dentro de un todo más grande, en relación con el cual su vida tiene significado y su persona posee determinado *status*. Esta es la realidad aun en una civilización banal y sin imaginación, y se aplica aun a los mitos de pacotilla que son explotados con fines siniestros por dictadores, propagandistas y demagogos. Pero es mil veces más cierto de los mitos de pura cepa de las sociedades genuinamente primitivas, en que el individuo está re-

lacionado con la realidad como un "yo" está relacionado con un "tú". Para el hombre primitivo, como dice Frankfort,[2] no hay tal cosa como un mundo inanimado; él confronta en la naturaleza a un "Tú" viviente, un "Tú" que se revela en todas sus experiencias y cuya relación está atesorada en el mito. Desde luego, sabemos que ningún desarrollo del pensamiento humano en dirección de la filosofía y la ciencia fue posible hasta que los presocráticos hubieron aprendido a pensar en una nueva forma y sugerir que la realidad pudiera ser agua, fuego y tierra, y no los dioses del agua, el fuego y la tierra. Pero con cada ganancia del pensamiento abstracto hay también una pérdida, la pérdida del sentido de totalidad y de la consciencia de formar parte de esa totalidad. De ahí que los mitos sobrevivan y no se desvanezcan cuando la civilización se desarrolla y se realizan progresos en el pensamiento abstracto. Ellos compensan al individuo por su pérdida del sentido de pertenecer al todo y poseer un *status* y significación en él. Las civilizaciones no desalojan al mito, aunque pueden trascender una determinada mitología; lo reprimen, y él se repliega en la consciencia de nuevo en formas ideológicas y semirreligiosas. A veces, en realidad, el mito es rehecho y se lo toma como base de un culto religioso particular que ofrece salvación a sus adherentes o iniciados.

Así, según Bultmann, era corriente en el mundo helénico a principios de la era cristiana, un mito predominante que él llama " el mito gnóstico". Un hombre celestial había sido expulsado del mundo de la luz, ya debido a haber sido derrotado por algún adversario, ya por alguna transgresión suya a la ley celestial. Había caído al mundo inferior de materia y su unidad original se había destrozado en una miríada de fragmentos que se habían mezclado o sepultado en la materia; estos fragmentos son ahora las almas de los hombres y mujeres, aprisionadas en sus cuerpos terrenales. Un segundo hombre celestial desciende a la tierra a traer salvación; éste asume un aspecto simulado a fin de ocultar su identidad a los gobernantes demoníacos de este mundo. A los que quiere salvar les comunica una *gnosis* secreta mediante la cual a su muerte podrán escapar de los guardianes planetarios del mundo y hallar su camino de vuelta a la esfera celestial, el mundo de la luz. Es dudoso que Bultmann haya presentado pruebas de la prevalencia de este mito en el siglo I, puesto que todas sus evidencias de ese siglo están tomadas del Nuevo Testamento mismo, que es el documento que quiere explicar mediante el mito; pero esto no es lo que nos interesa por el momento. En su *Theology of the New Testament*, Bultmann cree haber seguido el desarrollo del primitivo

[2] *Before Philosophy* (Penguin Books), pág. 14.

kerygma cristiano desde su fondo original de fantástica apocalíptica judía hasta su emergencia final con hábitos gnósticos en el catolicismo del siglo II. A fin de que este *kerygma* pueda comunicar su mensaje salvador a los hombres del siglo XX, como lo hizo con los del primero y segundo siglos, Bultmann se propone desmitologizarlo, es decir, despojarlo de su forma mitológica y mostrar así al mundo moderno la verdadera significación del Evangelio cristiano.

No es nuestro propósito, sin embargo, examinar aquí en detalle la teoría de Bultmann o sus conclusiones. Más bien nos interesa la forma en que ha planteado la cuestión de la expresión mitopoética de la verdad bíblica, puesto que ésta es una cuestión que debe ser afrontada y contestada si hemos de llegar a una nueva doctrina, más satisfactoria, sobre la naturaleza de la revelación bíblica. La Biblia, inclusive el Nuevo Testamento, como ha subrayado Bultmann, fue escrita en una época mitopoética, por y para hombres cuyo único medio de expresar y comunicar la verdad era bajo las formas del mito y las imágenes verbales. A no ser que aprendamos a leer y hablar ese lenguaje, la Biblia nos parecerá, como a tantos de nuestros contemporáneos, nada más que una colección de leyendas folklóricas y cuentos de hadas. Si los hombres de la Biblia conocieron otro método de buscar y expresar la verdad última, tal como el método de la filosofía griega, lo rechazaron completamente. Aunque tal opinión hubiera sorprendido a los críticos liberales de hace una generación, a nosotros hoy nos parece que el libro del Eclesiastés expresa la opinión bíblica final sobre la cuestión de gloriarse en la sabiduría, que para el Predicador es la más insidiosa y la más vacía de todas las pretensiones de la vanidad humana. Como hubiera dicho San Pablo, la *gnosis* es hinchada y la *sophia* humana es locura para Dios. Si Dios no se revela a sí mismo, el misterio de su ser no puede ser penetrado por la razón del filósofo o el método científico. Por consiguiente nos cuadra considerar muy cuidadosamente la cuestión de la expresión de la verdad o la revelación bíblica bajo las formas de la imaginación o del pensamiento mitopoético.

El mito en su sentido más puro es la forma en que el hombre primitivo trata de expresar su consciencia de y su relación con la realidad; y, además, da nacimiento a formas de actividad o de conducta ritual que presentan la relación ideal con la realidad que encierra el mito. Esta definición, que es correcta en el alcance que tiene, necesita ciertas aclaraciones a la luz de lo que se ha dicho más arriba, porque el mito no sólo opera en esa forma en el hombre primitivo. Sería mejor decir que el mito es una forma de expresión básica y universal de la consciencia que el hombre tiene de la realidad y su

relación con ella; la humanidad nunca trasciende el pensamiento mitopoético, aunque durante el desarrollo de una civilización surge una especie de "sofisticación" que lleva a los hombres a reprimirlo y luego a permanecer ignorantes de su actividad vital en la mente subconsciente de la sociedad. Queda latente, pronto a entrar en actividad en el momento en que surge un demagogo para explotarlo. El mito es en realidad el medio por el cual la sociedad en cualquier época expresa su consciencia de valor y significación; pero su obra pura y sin trabas puede verse mejor en las sociedades primitivas. Así, si queremos conocer la relación entre el pensamiento bíblico y el pensamiento humano mitopoético básico, debemos estudiar el Antiguo Testamento contra su ambiente de mito y ritual entre los pueblos vecinos de la fértil media luna. Con toda probabilidad hallaremos algunos hechos sorprendentes y significativos, que bien podrán resultar hitos para nuestras investigaciones posteriores. El asunto es vasto y complicado, y aquí no podemos hacer más que indicar dónde es probable que podamos encontrar esos hitos.

Lo primero que es probable que descubramos es que el Antiguo Testamento ha tomado la imaginería mitopoética de las tribus vecinas y la ha desmitologizado. Los pasos precisos a través de los cuales se ha operado ese revolucionario proceso no están claros e indudablemente seguirán siendo motivo de investigación y debate para los eruditos en Antiguo Testamento durante mucho tiempo aún. Pero subsiste el hecho de que la literatura religiosa de Israel, tal como la tenemos en el Antiguo Testamento, es enteramente diferente de la de su ambiente. La religión que allí se presenta no es ya la del llamado "molde cúltico" del cercano Oriente. Es verdad que gran parte de la imaginería y el lenguaje de la religión del Antiguo Testamento están tomados de la mitología de los cultos de la fertilidad de las naciones vecinas: todos los elementos del ritual de la ascensión y entronización del rey en el festival del año nuevo, su conflicto con los poderes del Caos, el Mar, la Inundación, y la derrota de los mismos, su matrimonio ritual con su reina o sacerdotisa, y todo el resto de la ceremonia sin la cual se sostenía que las mieses no crecerían, la población no se multiplicaría y las vacas no tendrían terneros —todos estos elementos mitológicos se hallan una y otra vez en las imágenes y el lenguaje del Antiguo Testamento. Después de todo, la Palabra de Dios, tal como la entendía la religión profética de Israel, tenía que expresarse en las formas de pensamiento y de lenguaje de la época, y tenía que revestirse de los atavíos diarios de una sociedad real. Esto no tiene por qué sorprendernos si reflexionamos sobre el hecho de que la revelación bíblica culmina en la encarnación del Verbo

divino. El punto importante es que la antigua mitología de la cual se toman las imágenes es completa y cabalmente trascendida. Debiéramos ejercer el máximo cuidado en permitirnos hablar de "mitos" en el Antiguo Testamento —en Génesis o los Salmos, por ejemplo— pues las historias de la creación y el diluvio o los llamados salmos del ascenso, no son en absoluto mitos en el verdadera sentido primitivo de la palabra. Al emplear las imágenes mitopoéticas del cercano Oriente, los escritores bíblicos han guardado en su cabeza los mitos antiguos y los han empleado en el servicio de una concepción totalmente diferente de la relación de Dios y el hombre. Las historias bíblicas de la creación, por ejemplo, no fueron compuestas (tal como las hallamos en la Biblia) para ser recitadas en un festival mágico de la fertilidad: no muestran cómo se puede hacer servir a Dios para los propósitos de los hombres, sino como éstos dependen enteramente de Dios y son responsables ante él por cada una de sus palabras y hechos. Podemos advertir claramente cuán completa es la inversión de los antiguos mitos si meditamos sobre estas dos declaraciones: "El rey es dios" y "Dios es rey". Una vez que ha tenido lugar esta revolucionaria desmitologización, aun los grandes profetas de Israel —el segundo Isaías, por ejemplo— no tienen dificultad en emplear imágenes del antiguo mito, tal como la del rey divino y su conflicto con el caos prístino. Una vez que se ha puesto fin a la corrupción de los lugares altos, las imágenes pueden ser empleadas sin temor a recaer en el paganismo; después que ha cesado el ritual del culto de Baal, el mito mismo pierde su poder. De éstas y semejantes consideraciones se desprende que debiéramos dejar de hablar de alguna parte de la literatura bíblica como obra de una mente "primitiva". El narrador de J, por ejemplo, ha realizado una crítica profunda y amplia del primitivo modelo del ritual mítico, y, juzgado puramente a la luz de la historia de los niveles religiosos, debe ser considerado un pensador avanzado.

La segunda conclusión a que es probable que arribemos se desarrollará indudablemente en respuesta a la pregunta de cómo fue Israel la única entre todas las naciones del mundo antiguo que realizó esa revolución de la desmitologización que acabamos de describir. La única respuesta posible es que fue el resultado del encuentro de Israel con Dios, en su historia. Por qué ese encuentro divino-humano hubo de tener lugar solamente en Israel es una cuestión que debemos dejar a los teólogos dogmáticos. El hecho es que Israel llegó al conocimiento de Dios mediante la obediencia de sus profetas a la voluntad de Dios expresada en sus obras poderosas. Indudablemente los acontecimientos del éxodo de Egipto fueron de importancia decisiva en

la cuestión, porque al parecer debemos concordar con el veredicto bíblico de que "nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés" (Deut. 34:10). Haya sido o no Moisés, alguien percibió el paralelismo entre la obra de Dios en la creación, cuando él sometió a los poderes del mar y las aguas y por un poderoso acto de salvación aseguró la vida regular de la humanidad sobre la tierra, y su obra de redención de Israel en el Exodo, cuando por otro poderoso acto de salvación en el Mar Rojo llevó a su pueblo a la tierra prometida de su heredad. Cuán osada fue la afirmación de que el acto de creación de Dios, cuando él hizo el mundo, era sólo un tipo, cuyo antitipo era la nueva creación de un pueblo peculiar para sí. Esta fue probablemente la percepción decisiva de la religión profética de la Biblia, y en ella comienza todo el desarrollo de la teología bíblica. Ella dio por resultado que todo el patrón del pensamiento bíblico fuera tipológico, no con una tipología meramente literaria, que juega con palabras y textos, sino con una tipología genuinamente histórica, esto es, un discernimiento de las reales correspondencias entre los poderosos actos de Dios y las diferentes épocas de la historia de Israel. Así como el gran acto de salvación de la creación era un tipo que fue cumplido en el Exodo, así el segundo Isaías ve la liberación de Babilonia como un nuevo antitipo del cual el Exodo mismo era el tipo, y además, puede mirar hacia adelante, a la venida de un supremo Antitipo escatológico que cumplirá y a la vez trascenderá todos los tipos contenidos en la historia de Israel.

Ahora estamos en condiciones de sugerir una tercera conclusión que tal vez pueda ser sacada de tales consideraciones; concierne al carácter de las imágenes de la Biblia. Estas están tomadas en gran parte de las imágenes mitológicas del cercano Oriente, como hemos visto, pero ya no son mitológicas en el sentido primitivo. A diferencia de las religiones naturales que expresaban el primitivo patrón mítico ritual, la religión de Israel, como hemos dicho, era una religión histórica. Estaba basada en los poderosos actos de Dios en la historia de Israel. Su esencia era *kerygma,* la proclamación de esos poderosos actos de Dios, y toda la imaginería y el ritual de la religión de Israel fueron gradualmente purgados de todas sus asociaciones con el culto cananeo de Baal de modo que el mito pudiera ser utilizado para la representación dramática o litúrgica de ese *kerygma.* Hablaba el lenguaje —el único lenguaje— que los hombres entendían, el lenguaje humano básico que las personas de toda edad, excepto las sofisticadas, pueden entender. Pero ya no era mito; era la presentación poética, dramática, litúrgica e imaginativa de la verdad histórica en su relación con la existencia fundamental de hombres y mujeres en todas

las épocas de la historia. "Así dice Jehová, Rey de Israel y su Redentor, Jehová de los ejércitos" —desde luego, el lenguaje tiene sus raíces en el antiguo mito del rey-redentor: "no temáis, ni os amedrentéis: ¿No te lo hice oír desde antiguo y te lo dije? Luego vosotros sois mis testigos" (Isa. 44:6, 8). "Jehová reina... firme es su trono desde la antigüedad... los ríos alzaron sus ondas... Jehová en las alturas es más poderoso" (Sal. 93). Se emplea el lenguaje del mito, pero ahora es el vehículo del concepto profético de la santidad y trascendencia de Dios. Podemos, y en realidad debemos, hablar en abstracciones filosóficas como "santidad" y "trascendencia", pero la Biblia no se ocupa de abstracciones de esta o cualquier otra índole; su lenguaje no es el de la consciencia filosófica, sino el del corazón humano.

Ahora podemos finalmente volver al Nuevo Testamento y la cuestión de la forma de la revelación en él registrada. Hallamos que, lo mismo que en el Antiguo Testamento, aquí interesa primordialmente el *kerygma*, puesto que su tema principal es el poderoso acto de Dios en la historia. Emplea el lenguaje imaginativo que el Antiguo Testamento ha puesto en boga como medio de expresar y comunicar el *kerygma* de las relaciones de Dios con Israel. En él también se emplea el lenguaje del mito antiguo, pero su tema no es un mito en ningún sentido de la palabra. Es discutible si sus imágenes, y en tal caso en qué medida, han sido tomadas del llamado mito gnóstico, si es que tal cosa era corriente en el mundo helenista; pero lo cierto es que su imaginería ha sido tomada de la adaptación veterotestamentaria del antiguo mito oriental. El Rey ungido va a su coronación y a su ascensión, y al hacerlo son cumplidos y trascendidos todos los principales tipos del Antiguo Testamento. El es el Mesías presente en la historia, en la carne, del primer Isaías y los Salmos reales, pero es también el Siervo sufriente del segundo Isaías, un nuevo Moisés que sufre por su pueblo, al cual conduce por un éxodo a su tierra prometida; y es también el divino Vencedor de las potencias de las tinieblas de este mundo, que recibe un reino y el dominio y la gloria, que serán revelados en la revelación del Hijo del hombre al final de los siglos. En vista del evidente nexo tipológico que une al Nuevo Testamento con el Antiguo, ¿se puede sostener seriamente que la imaginería del Nuevo testamento se derive de algún mito helenístico? ¿No tenemos en el Nuevo Testamento una inspirada síntesis y transformación de esa imaginería del Antiguo Testamento que ya había, ella misma, desmitologizado el mito oriental?

Si esta línea de pensamiento es correcta, está claro que es un error pensar que debamos desmitologizar el Nuevo Testamento, pues la esencia del Nuevo Testamento no es mito, sino *kerygma*, esto es,

testimonio de lo que Dios ha hecho realmente en la historia. Debido a que los actos de Dios en la historia no pueden ser descritos por los historiadores en la forma que describen las acciones de los reyes y estadistas terrenos, la forma de la revelación no puede ser escrita en forma de narración histórica, como las *Guerras gálicas,* de César. Los actos de Dios están tan íntimamente ligados con su significado, que aparte de la captación de su significado son invisibles, o, como dijimos antes, aparte de la fe no hay aprehensión de la revelación. El *kerygma* se expresa y comunica por medio de imágenes, no en términos conceptuales abstractos, debido a que su comprensión requiere no solamente un acto del intelecto, sino también un acto de la voluntad —la confianza y la obediencia que, como ya hemos visto, son según el concepto bíblico los únicos medios por los que el hombre puede alcanzar el conocimiento de Dios. Una vez que hayamos descartado el dogma de que el conocimiento científico es la única clase de verdad, comprenderemos que la imaginación, empleando la palabra en forma tal que incluya el acto de la voluntad, es el único medio por el cual puede ser captada y comunicada la verdad última o existencial. Nuestro "problema de la comunicación", por lo tanto, en una época científica y tecnológica, no puede ser resuelto desmitologizando el Evangelio y presentándolo en la forma de una proposición filosófica abstracta o aun en la forma de una *gnosis* existencial, sino solamente rehumanizando a las víctimas de una civilización superficial y enseñándoles a pensar nuevamente en las formas de la imaginación.

De la precedente línea de ataque se desprende, si es que se la puede considerar válida, que aquellos que en la segunda mitad del siglo XX están empeñados en la tarea apologética cristiana, tendrán que concentrarse en mostrar la posibilidad de un conocimiento de Dios tal como la Biblia lo entiende. Deben mostrar que esta clase de conocimiento último no es del orden del conocimiento que se obtiene por medio del método de las ciencias naturales, ni puede ser comunicado por las técnicas de la educación científica. El conocimiento de Dios se comunica en la misma forma que se recibe, es decir, por medio de la obediencia y la confianza en la voluntad personal de Dios en las tareas de la vida diaria; requiere un acto de entrega personal a una voluntad personal, la respuesta de un "yo" a un "Tú". El conocimiento así alcanzado, como todo conocimiento verdaderamente personal, puede ser expresado solamente en la representación imaginativa del *kerygma* bíblico. Cuando se entienda esto, será más claramente aparente la naturaleza de la revelación bíblica, porque esta revelación consiste en la expresión de la verdad kerygmática bajo las formas de la imaginación. Entonces, con toda probabilidad, se verá

que la tipología bíblica es el argumento apologético más fuerte en favor de la verdad de la revelación; constituirá una re-exposición para el siglo XX del antiguo argumento en favor de la profecía, que antes del surgimiento de la moderna crítica bíblica era el arma más efectiva en el armamento del apologista cristiano. Porque se verá que todas las percepciones y todos los anhelos de la humanidad, tal como se expresan en las formas básicas y verdaderamente universales del pensamiento humano mitopoético, encuentran su cumplimiento y respuesta en la persona de Aquel que en el *kerygma* bíblico es proclamado como el Verbo encarnado de Dios. Y se verá que el milagro y misterio finalmente convincente de la revelación bíblica consiste en esto: que todas las largas líneas de luces y sombras que se extienden a lo lejos hasta las remotas edades del hombre, se encuentran, no en algún trabajado compuesto artificial, sino en la graciosa figura de Jesús de Nazaret, quien habla nuestro lenguaje humano y usa nuestras vestiduras humanas tan perfectamente que sólo el ojo de la fe puede penetrar el misterio de quien es El.

¿QUE EXIGE EL SEÑOR DE NOSOTROS?

por *Carl Michalson*

El movimiento cristiano es definido por la convicción de que la vida significativa, y por consiguiente la historia misma, está constituída por la revelación de Dios en Cristo Jesús. Cuando se relata la historia del señorío de Dios en Cristo, todos los momentos de la vida son reunidos en una coherencia que los trasciende y les imparte su significación, se forma una comunidad, una comunidad que vive mediante el goce de él y su extensión del significado redentor a otros.

La cultura occidental de hoy es la hija, frecuentemente desagradecida, de la tradición hebreo-cristiana. La significación que nuestra propia época ha disfrutado es una significación prestada. Porque el Occidente ha aprendido en la tradición bíblica que hay una vida de significación última, un plan comprensivo de los acontecimientos. Sin embargo, repetidas veces ha abstraído el crédito de su tradición sin referencia a su capital y luego ha salido a organizar la vida alrededor de centros de significado que rivalizan con la moneda cristiana. (Ilustración: la división marxista del tiempo en prehistoria e historia, haciendo empezar la historia en la revolución proletaria; cf. el discurso del Pandit Nehru al pueblo de la India, el 15 de agosto de 1947, en ocasión de su liberación: "El día señalado ha llegado. La curva ha pasado. La historia empieza de nuevo para nosotros."). El Occidente ha extraído estructuras de significación del significativo acontecimiento de la presencia de Dios y ha aplicado las estructuras al futuro, sin referencia al acontecimiento de la presencia de Dios, que es el significado cristiano. Por este motivo a nuestra mentalidad occidental le suena a rareza y arrogancia el oír la pretensión del cristianismo de que, aparte del acto salvador de Dios, no hay historia.

El nihilismo, en consecuencia, hoy se destaca como un poderoso aliado del movimiento cristiano. Sirve para recordar a la humanidad que el carácter histórico de la existencia humana no es evidente por sí mismo. En la perspectiva de esta edad presente, la vida puede carecer de sentido; de ahí que la desesperación sea una posibilidad. La común aunque desesperada revuelta contra todos los significados ar-

tificiales es un acontecimiento cultural de gran importancia para la Iglesia debido a que documenta en una forma secular la convicción cristiana de que el sentido no es algo humanamente aparente. Como ha dicho Albert Camus: "La historia sólo existe, en último análisis, para Dios" *(El rebelde)*, porque sólo Dios puede abarcar la totalidad de los acontecimientos. Si Dios estuviera muerto, la historia sería imposible.

Para la fe, sin embargo, la historia está divinamente constituída. Hay una base de significación, y por consiguiente una fuente de la historia. Cuando se hace el relato de la vida de Dios en Cristo, nace la historia. Todos los sucesivos acontecimientos que comprende nuestra vida están constituídos por "la plenitud del tiempo" cuyo significado es su co-inherencia. Sin este acontecimiento cumplido, nuestras vidas son simplemente proceso. Con él, son propósito. Sin él, vivimos hacia un futuro ambiguo e incierto. Con él, sabemos al menos que Dios está en nuestro futuro y nuestro futuro en Dios. Esta esperanza convierte el proceso en historia.

La historia empieza con esta revelación, de modo que todo lo anterior a este momento es prehistoria. "Desde ahora" (Mat. 26:24, Luc. 22:69) nuestro pasado se convierte en prehistoria, nuestro futuro está lleno de un propósito y nuestro presente tiene ya en sí el alimento de la esperanza más madura. Esto es así no porque nos movamos a través de una cronología de acontecimientos que se cree han sido creados por Dios y que él consumará un día. Decir esto es permitir que el camino cristiano ceda ante los expedientes derivados y fabricados de su hijastra cultural, la filosofía de la historia. Más bien, tenemos historia porque vivimos en la presencia del "Yo soy" en quien pasado, presente y futuro son una cosa (Apoc. 1:8; 22:13). Dios "nos engendró de nuevo para una esperanza viva, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos" (1 Ped. 1:3). Nuestra prehistoria, que era "el tiempo de nuestra ignorancia", el tiempo en que no se sabía que Cristo era la plenitud del tiempo, Dios ahora lo pasa por alto (Hech. 17:30-31). Todas las cosas están ahora unidas en Cristo. "En él todas las cosas subsisten" (Col. 1:17). El es el principio y fin de todas las cosas, y "está cerca" (1 Ped. 4:7, cf. Mar. 1, Ef. 1). La historia cristiana misma crea la historia. Aquí hay por cierto una historia que se repite. Donde está el Verbo, hay historia. Con el nacimiento del significado, además, es creada la comunidad del significado. Es muy probable, aunque sería difícil probarlo, que no haya historia donde hay un individuo solo. En todo caso, la historia de los actos salvadores de Dios constituye a la Iglesia como una comunidad de creyentes. La comunidad vive por su recuerdo simplemente porque cuando se

relata la historia la plenitud del tiempo está cerca. Cuando es relatada la historia, es evocada la fe, porque la fe es, como dice Lutero, "un asunto acústico" —viene por el oír y el oír por la Palabra de Dios. Cuando la historia es dramatizada en el drama del bautismo, uno es incorporado en el cuerpo viviente de Cristo. Cuando es dramatizada en el drama de la Cena del Señor, los muchos son incorporados los unos en los otros y nutridos por la presencia real de la plenitud de la divinidad corporalmente. Cristo es el pan del cual la Iglesia se alimenta y al alimentarse alimenta su unidad. Pero en la Cena del Señor la Iglesia parte el pan como el cuerpo de Cristo fue roto por el mundo. La iglesia continuará haciendo esto hasta que venga el Señor, a fin de cumplir la misión que Cristo comenzó y para la cual reunió a la Iglesia: alimentar a las ovejas perdidas. Sólo después que esta misión haya sido cumplida comprenderá la Iglesia la plenitud de lo que ya se apropia en la Cena del Señor. Porque mientras al participar del pan la Iglesia siente su unidad, en el partimiento del pan siente su fragmentación. El cuerpo de Cristo que fue roto por el mundo no satisfará el hambre de la Iglesia hasta que el mundo no esté con ella en la mesa del Señor.

El poder creativo de la historia cristiana, por lo tanto, no puede ser un expediente para consolidar una sociedad ordenada detrás de lo que casi todos los Padres llaman "la muralla de la Iglesia". Definir la Iglesia sin referencia a su misión creadora de la historia sería recaer en el molde del antiguo Israel que resistió al Espíritu Santo, haciendo un templo de lo que debía ser una tienda, haciendo un hogar permanente de lo que estaba destinado a ser una unidad móvil. Cuando la Iglesia vio que el Cristo era Señor del universo, supo que estaba llamada a ser un testigo y que su historia estaba destinada a ser misión. Cuando la gloria de Dios apareció a nuestro padre Abraham, Dios le dijo: "Sal". Cuando Dios apareció a Moisés, le ordenó "sacar" a su pueblo. Cuando Pablo vio la visión del señorío universal de Dios en Cristo, reconstruyó el pasado reciente de Israel como una historia de fracaso en la misión (Rom. 9:11). Cuando Esteban vio en Cristo la visión del cielo como el trono de Dios y la tierra como el estrado de sus pies, marcó la historia última de Israel como una historia de empedernida negativa a "salir" (Hech. 7). Junto con los apóstoles, Pablo y Esteban liberaron impulsos que hicieron de la historia primitiva de la Iglesia una historia de misiones (cf. Los Hechos de los Apóstoles). En el momento en que nuestro Señor afirmó que toda potestad le había sido dada en los cielos y en la tierra (Mat. 28:18), sus seguidores tuvieron el equipo necesario para comprender que su respuesta era sinónima de la comisión de

"ir", haciendo discípulos de todas las naciones (v. 19). El que nos ha reconciliado consigo mismo nos ha dado el ministerio de reconciliación. "Así que somos embajadores de Cristo, como si Dios rogase por medio nuestro" (2 Cor. 5:20). La Iglesia como misión es la portadora de la historia. Porque "¿cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quién les predique? ¿Y cómo predicarán si no fueren enviados?" (Rom. 10:14-15). Otros "no serán perfeccionados sin nosotros" (Heb. 11:40). Muy evidentemente, la Iglesia no sigue siendo la Iglesia cuando saluda solamente a sus hermanos.

Comprendo que no he hecho sino presentar simplemente algunos motivos reconocidos: a) En el señorío de Cristo el fin puede estar en el principio. b) Por consiguiente, el testimonio cristiano constituye la historia. c) Pero no lo hace sin constituir una comunidad significativa. d) La misión de esta comunidad es llevar el propósito de Dios, que es Cristo, a todas las gentes en forma tal que constituya el principio de ellas.

Un motivo supremo ha sido el que los cristianos viven en dos tiempos. Está el tiempo de *chronos*, en el cual uno cae hacia adelante ambiguamente, sin más sostén que su pasado, que es impotente para renacer. Y está el tiempo de *kairos*, que redime a *chronos* con el apoyo salvador del tiempo eterno, el tiempo que Dios tiene para nosotros, el tiempo del pacto, sabath y salvación —el tiempo cumplido. El punto en que se encuentran *chronos* y *kairos* es siempre nuestro futuro. El punto en que la plenitud del tiempo está cerca es siempre nuestro fin.

Este contexto es un fructífero prefacio para la pregunta que tenemos delante: "¿Qué exige el Señor de nosotros?". Porque la historia cristiana no corresponde a la caracterización que Charles Péguy hace de la historia como "el anciano general, tachonado de medallas, movedizo e impotente, que revista las largas hileras de tropas cargadas con su pesado equipo de campaña, en el patio del cuartel de algún pueblo fortificado".[1] La historia cristiana es *kairos*, el tiempo de movilidad en que pueden hacerse con facilidad vueltas críticas. La historia cristiana se presta a descripciones non-kaïros simplemente porque la Iglesia tiene una vida cronológica y continúa viviendo en la edad antigua. Pero la historia cristiana es caracterizada distintamente sólo según la imagen del hombre del minuto. El cristiano voltea sus tiendas y quema sus naves. La Iglesia es el nuevo Israel que fácilmente se torna viejo de nuevo, a no ser que se recuerde a sí mismo que es el perenne hijo de Dios. *Kairos,* que es el tiempo específico de la Iglesia, se convierte fácilmente en *chronos,* viejo y calvo por

---

1 Citado de su *Clío*, por G. Marcel en *Man Against Mass Society*, pág. 28.

detrás pero manteniendo joven el copete, por el cual solamente puede ser asido (una figura de la mitología griega citada por John Marsh en *The Fullness of Time*). Las normas fijas son extrañas a su vida, su memoria está acosada por la mortalidad de las sociedades fijas y sigue siendo esencialmente una comunidad sin principios fijos. La falla principal que las culturas antiguas hallaron en el movimento cristiano fue su novedad. Pero la misma Iglesia probó una prematura mortalidad cuando negó la falla con la tergiversación conciliatoria de que el cristianismo no introduce nada nuevo (como en Eusebio, Orígenes y Tyndal). Por consiguiente, es estimulante para la vitalidad de la iglesia recordar que siempre los profetas invocaron un plan anterior para la comunidad del pueblo de Dios, no trajeron a la memoria los reinos de David y Salomón, sino los días del desierto. Esos eran los días a la vez de las tiendas y de la dirección divina. La anticipación mental (2 Cor. 9:2), que es nuestra disposición para seguir la dirección divina, es asimismo la fiel correlación en la vida del pueblo cristiano de la plenitud del tiempo.

¿Qué diremos, sin embargo, en cuanto a la especificación en que debe basarse la respuesta a la pregunta acerca de lo que Dios exige? Hemos de presentar la pregunta "a la luz de las fuerzas sociales que hacen presión sobre la Iglesia". ¿No estamos nuevamente infiriendo que "Dios nos habla a través de los acontecimientos de nuestra época revelándonos la profundidad y las oportunidades de la tarea de la Iglesia"? [2] ¿No estamos entonces haciéndonos pasibles de la acusación que se llevó tan acerbamente contra el grupo en cuyo informe aparece esa declaración?

Creo que no. Esa crítica parece ocultar dos actos de mala fe. Hay, en primer lugar, una desconfianza implícita del poder de la historia para constituir historia. Cuando un cristiano se dirige a "los acontecimientos de nuestra época" lo hace en la confianza no de que *chronos* habla en nombre de Dios, sino de que *kairos* transforma a *chronos* en historia. En segundo lugar, hay una desconfianza implícita en la Iglesia en cuanto misión. La Iglesia está comisionada para "salir" porque Cristo, como el cumplimiento del tiempo, es Señor de todos los acontecimientos. Hablar a nuestra época es tan importante para la misión de la Iglesia en el día de hoy como hablar al mundo era importante para el pueblo escogido de Dios en los días de nuestro Señor, y el no hacerlo es igualmente grave. Además, no tiene sentido hablar a la época, si uno no se dirige primero hacia la época.

---

2 Minutas de la reunión de Willingen del Concilio Misionero Internacional, 1952, pág. 88.

Cuando la Iglesia se dirige a la época con la pregunta: "¿Qué exige el Señor de nosotros?" oye lo que está constituida para oír: "Id... y predicad". En los esfuerzos para cumplir esta comisión en las condiciones de la época presente, sin embargo, está chocando con un muro de contención de ambigüedades. Las consecuencias son oprimentes para la misión cristiana. Una ambigüedad es que la Iglesia debe acercarse a las fuerzas hostiles del mundo lo suficiente para ser oída por ellas, pero cuando se arrima demasiado corre el peligro de ser raptada y silenciada. Y siendo la fe "un asunto acústico", debe poder hacerse oír.

Otra ambigüedad es que la Iglesia debe hablar francamente, y no obstante, también debe aceptar sostén de fuentes ajenas a su misión. Irónicamente, la Iglesia conoce el significado de ese sostén, pero aquellos que la juzgan desde afuera no lo conocen. La Iglesia sabe que el Estado, como una creación para el orden, debe ser autónomo, libre del contralor de la Iglesia. Pero también sabe que el Estado es un orden de redención al menos en el sentido de que tiene más que la obligación de guardar el orden. Tiene la obligación de mantener las condiciones que hacen posible la libre expresión de la Palabra de Dios. El Estado a menudo no ve esta verdad, con peligro para la causa cristiana. Y no es poco frecuente que la Iglesia misma la olvide, con peligro aun mayor para la causa. Porque la memoria de la Iglesia recuerda que la dicotomía entre la Iglesia y la misión apareció primeramente cuando el Estado confirió a la Iglesia *status* de mayoría. Fue entonces cuando la Iglesia, cuyo *esse* era la misión, se convirtió en la Iglesia *con* una misión. Pero desde ese momento hasta el presente, la misión nunca se ha visto libre de la sospecha de estar aliada al expansionismo político.[3] Esta ambigüedad se hace aun más ambigua cuando se comprende que los países "remitentes" a menudo son conspiradores para la sumisión de los pueblos a quienes está dirigida la misión. "Es imposible —como ha dicho Albert Camus— hablar y comunicar con una persona que ha sido reducida a servidumbre".[4]

Otra ambigüedad más es que donde quiera la Iglesia lleva la Palabra, crea historia, pero no sin recrear la comunidad, y la recreación de la comunidad es una amenaza revolucionaria para todas las comunidades existentes. Esta ambigüedad se muestra en la colisión de dos fuerzas crecientes en el mundo de hoy: el nacionalismo y la iglesia ecuménica supranacional. Cuando la Iglesia les dice a las naciones quienes son ellas, debe introducirlas en la plena verdad de que Cristo

---

[3] Véase Theo Preiss, *La Vie en Christ, L'Eglise et la Mission*, pág. 147 y sgs.

[4] *Op. cit.*, pág. 250.

es su Señor y debido a su señorío la gloria de ellas se está desvaneciendo. Un día el nuevo Israel suplantará a las naciones (Apoc. 7:9; Mat. 25:31-33). En este sentido el movimiento cristiano es tan subversivo en el día de hoy como lo fue en lo pasado. La diferencia está en que los gobiernos de hoy tienen acceso a medios más perfectos de contraespionaje.

Para citar una ambigüedad más, el apoyo político al pluralismo religioso en muchas partes del mundo está exigiendo al movimiento cristiano una reducción de sus técnicas propagandistas y proselitistas. Esta ambigüedad puede aun volverse en favor de la causa cristiana, porque la Palabra se presta más a comunicarse cuando es delineada más objetivamente, es decir, cuando se la deja hablar por sí misma. Debido al "descanso misionero" en China, por ejemplo, el Nuevo Testamento ahora está siendo leído allí más y más en el griego original que en el inglés con todas sus connotaciones emocionalmente cargadas.[5] Así y todo, cuando finalmente la Palabra es oída mediante estos medios inconscientemente lúcidos, y cuando se penetra la religión extraña, no hay manera de convencer al estado protector de que no han sido violadas las reglas del juego limpio.

En cierto sentido, pues, la situación de nuestros días está obligando a la Iglesia a pensar en sus propias posibilidades de supervivencia. Esto sucede especialmente en países que están dominados por gobiernos agresivamente ateos y en países fuertemente nacionalistas en que el destino de la nación está ligado al destino de una religión no protestante. No estoy hablando en este momento de la supervivencia de la Iglesia como pueblo de Dios. Los movimientos socio-políticos no son necesariamente una amenaza a su existencia, porque la Iglesia está oculta al mundo, visible solamente para la fe y la visión selectiva de Dios. Me interesa más bien el cuerpo empírico del pueblo de Dios que es el portador de la historia de la salvación en medio del mundo. A medida que la Iglesia pierde el favor de las potencias que surgen en todo el mundo, la edificación del cuerpo de Cristo puede verse seriamente restringida. Innegablemente, la causa de Dios ha sido *incorporada* en la Iglesia. No tomar en serio cualquier restricción de las operaciones de la Iglesia *in extenso* es, en consecuencia, mala eclesiología y mal sentido de la conducción de la Iglesia. Dios ha ligado su misión para la historia con el testimonio de la Iglesia. En consecuencia, la fe es un asunto acústico. Si ha de ser creída, debe tener oportunidad de ser expresada.

Los movimientos anticlericales corrientes, sin embargo, están re-

[5] Véase *International Review of Missions*, julio 1954, pág. 280.

velando al movimiento cristiano el carácter dialéctico de la vida de la Iglesia. La Iglesia es y no es a la vez, el cuerpo de Cristo; es y no es a la vez, el pámpano del cual Cristo es la vid. Por consiguiente, puede soportar la poda no sólo sin pérdida de su vida, sino con positiva ganancia para su productividad. El comentario de Kierkegaard en su *Papirer*, a la lectura del *Manifiesto comunista* de Marx, parece haber resultado profético. La revolución marxista, observa, parece ser una revolución socio-económica con un aspecto religioso. Cuando se produzca, sin embargo, se revelará como una revolución religiosa con un aspecto socio-económico.[6] Lo que se sugiere en este comentario es que la historia humana ha estado pasando por una fase en la que cada uno está matando los dioses de los otros. Esto sólo puede resultar saludable para una comunidad que tiene puesta su fe en el Dios eterno.

La verdadera cuestión, pues, en la situación actual no es la cuestión de la *supervivencia* de la Iglesia, tanto como la cuestión de su importancia.

Cuando la Iglesia se pregunta a sí misma dentro de la corriente agitación social: "¿Qué exige el Señor de nosotros?" haría bien en emular a los primeros apóstoles misioneros que podían resumir la responsabilidad cristiana hacia el mundo en un breve mensaje: "Cree en el Señor Jesucristo" (Hech. 16:31). En esto es en lo que la Iglesia confía más, y éste es su único papel indiscutible en el mundo. Pero nos equivocamos si subestimamos la amplitud de la significación de este mensaje para el mundo. En la confesión del señorío de Cristo hay una proliferación de mandatos para la Iglesia, negativos y positivos:

Negativamente, significa que como Iglesia debemos negarnos a dejarnos envolver tan profundamente en las discusiones temporales que perdamos de vista la perspectiva misma que redime el tiempo, la perspectiva de la plenitud del tiempo. Debemos negarnos a convertirnos en voceros o campeones ideológicos de cualquier partido, programa o interés social, político o económico. No debe permitirse que continúe la sustancia de la era antigua bajo las formas de la nueva era y con su apoyo. No debemos subestimar la complejidad y complicación de los problemas de nuestros días proponiendo soluciones simples, tales como los específicos moralistas, pietistas y humanitarios. Una "solución simple" casi por definición tendría que ser una solución que eludiera el problema, intentara resolverlo en términos de

———

6 Debo esta referencia al Rev. Howard Johnson, de la Catedral de Nueva York.

sí mismo, o insistiera en reformas para cuya realización hay inadecuadas condiciones materiales.

Positivamente, el señorío de Cristo significa que debemos ser genuinamente proféticos y genuinamente redentores en la vida de hoy. Por "profético" quiero decir que debemos insistir en que se consiga un máximo de justicia dentro de las condiciones concretas de esta era presente. Porque Jesús es Señor, la Iglesia no puede vivir con ecuanimidad en presencia de sistemas que se enseñorean de las gentes. El profetismo no es eclesiomonista: no exige que el mundo se convierta en una iglesia antes de obedecer a Dios. El profetismo no es utópico: no clama "paz, paz", cuando las propuestas de paz son sólo gambitos para el avance de la injusticia. El profetismo no es monástico: no se niega a hacer algo simplemente porque no puede hacerlo perfectamente. El profetismo no identifica las conquistas políticas y culturales con el Reino de Dios: el Reino de Dios vendrá a *la tierra,* pero es la actualización del señorío de Cristo y no la suma de las conquistas sociopolíticas. El profetismo no es activista: no cree que no se esté haciendo nada simplemente porque *los hombres* no hacen nada.

Por nuestro papel redentor quiero decir que debemos proclamar la realidad de la misericordia de Dios para un mundo en el cual la misericordia es siempre una realidad decadente. En situaciones erizadas con una diversidad de tiranías y para personas para quienes la esperanza es una expectación en la que casi no pueden creer, es bueno saber que Jesús es realmente Señor de las cosas. Debemos participar, mediante el cuerpo universal de Cristo, en las miserias de la humanidad en todas partes del mundo. Espanta considerar cuán poco sabrían los norteamericanos, por ejemplo, acerca de las condiciones de vida en otras partes del mundo —pese a los viajes mundiales, el comercio y la diplomacia— si no fuera por los misioneros: su conocimiento de pueblos extraños, su correspondencia documental y sus regresos para despertar las conciencias. La Iglesia está cumpliendo su misión redentora en el mundo cuando el cuerpo como un todo se convierte en una paradigma de la propia encarnación de Dios en Cristo (Fil. 2). Debemos proveer una atmósfera de calma y sensibilidad en la cual pueda alcanzarse clara visión y voluntad resuelta.

En relación con esto último pareciera que, por sobre todo, debemos resistir a la tentación de la impaciencia, de perder la fe en todas las fuerzas que constituyen lo que ahora presta algún sentido y apoyo a nuestra vida. Es instructivo ver cómo el Dr. Reinhold Niebuhr en un pronunciamiento reciente (en *Christianity and Society*) ha endosado tácitamente una importante actitud política de dos an-

tagonistas teológicos —su hermano y el doctor Karl Barth. Ya a principios de la década del treinta, Richard Niebuhr atrajo el fuego de su hermano con un artículo publicado en el *Christian Century,* titulado: "La gracia de no hacer nada". Esta actitud ya entonces era catalogada como barthianismo. Y ahora el doctor Barth ha reafirmado el valor de la ética social de la inacción en la controversia actual entre oriente y occidente. Para citar una declaración típica suya:

"Lo principal para nosotros los cristianos es no perder la calma y el sentido del humor... Precisamente porque somos cristianos estaremos libres para esperar un poco y tomarnos tiempo para examinar en detalle toda la situación... La vida cristiana está basada primordialmente sobre afirmaciones del bien y sólo secundariamente sobre la condenación del mal".[7]

Pero esto es precisamente lo que el doctor Reinhold Niebuhr está sugiriendo que debe ser nuestra política para hoy. "Las fáciles y cómodas circunstancias de nuestra breve existencia como nación hacen que nos sea difícil ejercer la paciencia que es necesaria ahora para convivir con un sistema malo, y sobrevivirle".

Ninguno de los tres insinúa con "esperar", "paciencia" y "no hacer nada" que no haya nada que el hombre pueda hacer en una situación como ésta. Es decir, que hay veces en que esperar es simplemente darle tiempo a Dios para que haga algo. Mientras el tiempo aguarda la intervención de Dios no tiene lugar para la manipulación humana de los misterios de las fuerzas sociales; tiene lugar para la oración y el ayuno, y para el testimonio continuo de la comunidad creyente.

---

7 *Against the Stream,* Londres: S.C.M. Press. N. Y.: Philosophical Library, 1954, pág. 98.

¿QUE ES EL SERVICIO DIVINO?

por *Herrmann Greifenstein*

Nuestro sínodo regional de Baviera está frente a una serie de decisiones importantes: deberá pronunciarse en pro o en contra de la aceptación del proyecto de una nueva Liturgia, ya sometido a varios retoques, para el culto dominical. * Jusamente en el medio de nuestra Iglesia regional la discusión acerca de las cuestiones relacionadas es particularmente animada; discusión que ha logrado, como nunca antes, polarizó nuestra atención sobre las preguntas fundamentales acerca del culto. Sólo esto de por sí ya es una ganancia inestimable en el trabajo litúrgico de los últimos años: en los últimos tiempos surgieron una serie de escritos acerca del culto, de modo que todos nosotros, teólogos o no, estamos obligados a tenerlos en cuenta, a recibirlos con gratitud y con gozo, al menos como una contribución, y hacerlos fructificar para nuestras congregaciones. Por supuesto no es posible dar más que una mirada a vuelo de pájaro a todos los problemas y las cuestiones planteadas por la bibliografía más reciente relativa al culto. Este estudio quiere servir para su meditación: queremos meditar juntos acerca de la esencia del culto; lo haremos, examinando sucesivamente: 1) El concepto de culto como lo hallamos en las Escrituras, especialmente en el NT. † 2) En qué veía Lutero la esencia del culto. 3) Nos dejaremos preguntar críticamente por la teología de Lutero acerca del culto, qué hemos guardado y qué hemos eventualmente perdido de esa herencia. Ensayaremos asimismo trazar las líneas hacia el contenido del proyecto de Liturgia de la Iglesia Luterana en Alemania y hacia la tarea que con esta Liturgia se nos propone.

---

* El autor es uno de los representantes más destacados del movimiento litúrgico de la Iglesia Luterana de Alemania. El estudio que presentamos trata de la nueva Liturgia que se acaba de introducir en su Iglesia, y cuyos fines el autor trata de explicar antes de la votación sinodal en la revista *Nachrichten der Ev. Luth. Kirche in Bayern* Nº 7, 10/4/1954. Representa este estudio la base de una conferencia que el autor dió en la Facultad Luterana de Teología, José C. Paz (Prov. de Buenos Aires), en noviembre de 1956. (*N. del T.*)

† En este artículo, AT = Antiguo Testamento; NT = Nuevo Testamento.

I

Si nos preguntamos algo acerca del concepto bíblico de "culto", nos encontramos frente al hecho sorprendente de que no hay un concepto uniforme y unitario de "culto". En el AT hay una serie de expresiones para el suceso cúltico-ritual, sea en los cultos sacrificales paganos, sea en el culto sacrifical hebreo; en el NT una serie de palabras griegas como *latreia, theskeia* o *sebesthai* son empleadas muy a menudo en su sentido original cúltico-ritual, por ej. en Hebreos 9:6 "...En el primer tabernáculo siempre entraban los sacerdotes para hacer los oficios del culto..."; sin embargo, y esto es algo bien notable, estos conceptos cúltico-rituales, en el terreno neotestamentario pasan todos por un cambio de sentido, como se puede ver justamente en el término *latreìa.* En el pasaje citado de Hebreos, se refiere todavía completamente al culto sacrifical israelita, pero unos versículos más adelante (Heb. 9:14) la misma palabra se emplea en un sentido completamente diferente: "La sangre de Cristo... limpiará vuestras conciencias de las obras de muerte *para que sirváis al Dios vivo".* Doble es el cambio de sentido: de un lado es, en un cierto sentido, "descultizado", y no por parte del hombre, sino por parte de Dios: Dios mismo, instituyendo y aceptando el sacrificio redentor de Jesucristo en la cruz, suprime una vez por todas el culto sacrifical como posibilidad y como necesidad. Desde la cruz del Gólgota, la palabra culto significa algo completamente diferente que antes en Israel y en cualquier culto religioso pagano. Todos los conceptos del culto son de esta manera necesariamente "descultizados".*

Pero una segunda cosa está relacionada con esto: la mayoría de los conceptos que el NT emplea, originalmente cultuales y ahora desde luego "descultizados", reciben una notable ampliación, como podemos ver justamente en el pasaje fundamental de Rom. 12:1-2: la *Logike latreia,* que Lutero tradujo por "culto racional" (así también Cipriano de Valera, *n. del t.);* el culto "espiritual", relleno del Logos divino, es decir Cristo, y por él ministrado, es decir la entrega incondicional de toda la existencia personal a Dios, es, como lo ha expresado Lohmeyer, la actitud total del cristiano frente a Dios, "en pensamiento y oración, en palabra y acción". Y aquí en seguida se

---

* Por eso el autor, en la citada conferencia, criticó el empleo del término "culto", universal en el idioma religioso evangélico de la América Latina, exhortando a que fuera reemplazado por un término más adecuado. Quiera el autor perdonar al traductor de sus líneas por no haber encontrado un término más apto que el de "Servicio divino" y por no haber renunciado a la voz incriminada: para "crear" nuevos términos, como sería necesario en este caso, hace falta un artista. *(N. del T.)*

ve claramente que un culto tal, comprensivo de toda la vida, es posible sólo por el don milagroso del Espíritu Santo, que libra de toda confianza carnal en prestaciones propias, es decir también, principalmente, de presentaciones cúltico-rituales, como lo expresa Pablo en Filipenses 3:3: "Porque nosotros somos la circuncisión, los que servimos en espíritu a Dios, y nos gloriamos en Cristo Jesús, no teniendo confianza en la carne".

Damos por fin una mirada al pasar al concepto hoy tan predominante de Liturgia o Ritual. La correspondiente palabra neotestamentaria *Leitourgía* o *Leitourgeîn* y *Leitourgós* es en su origen un término político o de derecho público: ciudadanos pudientes pueden ser obligados, además de las entregas generales y de los impuestos, a prestaciones llamadas "liturgias", es decir, prestaciones especiales frente a la comunidad civil. Podríase pues traducir el término exactamente por "servicio público" (*Volksdienst*). El AT y el NT emplean luego este concepto profano para el servicio sacerdotal, pero aquí también, en el NT, se nos presenta un cambio de sentido: el sentido originalmente político se trasluce todavía, cuando Pablo llama "liturgia" a la ofrenda recolectada por las congregaciones helénicas para Jerusalén; pero su sentido está ya completamente cambiado, cuando, por ej. en Hech. 13:2 llama "ministrar *(leitourgeîn)* al Señor", al ayuno y las oraciones de los cinco profetas en la congregación misionera de Antioquía, es decir, aquella preparación antes de la decisiva misión de los primeros misioneros gentiles; o cuando, por ej. en Fil. 2:17 se habla del "sacrificio y servicio *(leitourgeîa)* de vuestra fe", obrada por la entrega sin descanso ni límite del Apóstol: en estos casos vemos otra vez el cambio de sentido obrado en el Cristo crucificado, y al mismo tiempo la ampliación del concepto cultual a la totalidad de la vida, hasta la entrega total.

Ningún concepto de culto o de servicio divino puede expresar lo que acontecía en la comunidad primitiva y en la Iglesia antigua, cuando se habla de culto: se trata ciertamente de algo completamente nuevo. Esta novedad es caracterizada por Pedro Brunner [1] con estas palabras: "Lo que acontece en este culto de los cristianos, es, en su esencia, algo absolutamente diferente no sólo del culto pagano, sino también de los cultos de Israel. Lo que es particularmente notable, es que conceptos distintivos del culto del AT, en parte son empleados para definir la obra redentora de Jesús, en parte son modificados peculiarmente en su sentido, quitándoseles su sentido concreto cultual, para servir a la expresión de la vida cristiana en general o de los ser-

1 *Leiturgia*, vol. I, pág. 105.

vicios en la iglesia en particular; pero justamente; *no son empleados adrede* para el culto especial en que la comunidad ora, canta, oye la Palabra, celebra la Cena del Señor! Por otro lado, el NT nos muestra que estas reuniones cultuales han tenido importancia central para el pensamiento, la acción y las omisiones de los cristianos". Y Guillermo Hahn [2] añade: "El culto en la cristiandad primitiva no se disuelve en la obediencia ética y la acción creyente, aunque por cierto toda la vida del cristiano ha de ser un culto. Más bien la reunión cultual de la comunidad toma en la vida de la cristiandad primitiva la posición que lo determina todo, gobierna y sostiene toda la vida y la acción de la comunidad y del cristiano".

Vemos por tanto que en el NT no encontramos un concepto central para el culto. Los conceptos que citamos caracterizan la novedad y la ampliación inauditas del culto cristiano en su conjunto o en sus aspectos parciales, sin ser empleados para el culto en sentido más estricto: la reunión de la comunidad para la proclamación de la Palabra, para la celebración de la Santa Cena, para la oración y la alabanza. Para el culto en sentido estricto, acerca del cual especialmente van nuestras consideraciones, el NT emplea expresiones diferentes, aunque muy significativas. Sustancialmente se trata de tres: primeramente la expresión *"estar reunidos en el nombre de Jesús"*, en su forma más conocida en Mat. 18:20: "Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos"; en segundo lugar *"juntarse en la «ekklesia» o como «ekklesia»"*. Así por ej. Pablo emplea la expresión en 1 Cor. 11:18: "...Cuando os juntáis en la iglesia, oigo que hay entre vosotros disensiones...". La palabra que corresponde a "reunirse" o "juntarse" sería "sinagoga"; esta palabra tiene, como paralelo "iglesia" el doble sentido de lugar de la congregación y del contenido de la congregación, exactamente como hoy decimos "voy a la iglesia", entendiendo al mismo tiempo el edificio en que tiene lugar el culto y el culto mismo. Tal vez el término para "reunirse" o "juntarse" expresado por "sinagoga", no haya podido afirmarse, porque significaba el ya anticuado, superado concepto del culto judío, justamente porque el culto como reunión de la comunidad de Cristo es algo completamente distinto y nuevo, aunque muchos elementos de la sinagoga puedan haberlo inferido. Tal vez en ningún otro lugar del NT se exprese tan fuertemente esta absoluta novedad como en la expresión "partir el pan". La reunión de la comunidad primitiva acontecía desde luego, ante todo, según la orden y la institución del Señor, en vista de esta celebración completamente nueva. Es, sin em-

---

2 *Gottesdienst und Opfer Christi* ("Culto y sacrificio de Cristo") pág. 29

bargo, característico que este "partimiento del pan", desde su principio estaba relacionada con otros elementos constitutivos de la reunión comunitaria, tal como lo muestra claramente Lucas en Hech. 2:52, quizá uno de los versículos más importantes del NT: "Y perseveraban en la doctrina de los Apóstoles, y en la comunión y en el partimiento del pan, y en las oraciones".

Es de importancia decisiva que en estos cuatro elementos constitutivos de la reunión cristiana primitiva no veamos algo como cuatro actividades o actitudes diferentes de la comunidad de entonces, con que se "haya quedado", fundando así una tradición. Se trata más bien, como ha sido exhaustivamente comprobado por las investigaciones más recientes, de una única reunión que comprendía todo esto: proclamación, comunión de amor en el intercambio viviente de los carismas, Cena del Señor y oración. A esta reunión se añade otra extraordinaria todavía no tan frecuente y periódica, la celebración del Bautismo, una especie de culto especial, si se quiere. Importante es también que, para la proclamación misionera, no importa dónde y en qué ocasión acontezca, no se emplea ninguna de las expresiones mencionadas.

Preguntémonos aún, qué conceptos se impusieron posteriormente para el culto, en el empleo práctico; veremos que por un cierto tiempo el concepto de "liturgia" fué aplicado en sentido comprensivo a la totalidad del culto cristiano primitivo. Más tarde encontramos traducciones latinas de liturgia con *"officium"* (oficio), o con *"servitium"* (servicio); el concepto *"cultus"* no ha podido imponerse por erróneo, no habiendo ya en el culto cristiano nada como "manejo y cuidado piadosos (*pflegliche Behandlung und Abwartung*) en la presentación de sacrificios y oraciones, observancia de celebraciones y solemnidades rituales".[3] Por eso es tanto más sorprendente que Lutero y los escritos simbólicos luteranos empleen el término *"cultus"* sin ninguna preocupación. Pero esto es consecuencia de que Lutero ha comprendido plenamente la revolución que se ha desarrollado en Cristo en el terreno neotestamentario y por tanto ve (por ej. en su *Catecismo mayor*) las dos cosas, el culto en el sentido más general, comprensivo y en su sentido más especial, estricto: "No conocerá tu corazón otro consuelo ni tendrá otra confianza que Dios; no se dejará arrebatar lo uno y lo otro, antes bien, basándose en ello, se atreverá a todo y antepondrá ambos a todo cuanto en el mundo existe", en esto es según Lutero "en lo que consiste el verdadero honor y culto" *(Catecismo mayor*, trad. por M. Gutiérrez Marín, [Obras clásicas de la Reforma XI] Bs.

[3] P. Brunner, *op. cit.* pág. 108.

Aires, 1945, pág. 20). Junto a éste está el otro elemento: el culto como reunión cultual de la congregación "para juntarnos todos a escuchar la Palabra de Dios y alabarle, cantarle y adorarle en oración" *(Ibid.* pág. 39).

Resumamos ahora la primera parte de nuestras consideraciones. Sobre la base de los conceptos del "culto" vimos que el NT no conoce un concepto uniforme ni unitario del culto, sino que el "culto del Crucificado" instituye un culto en el sentido más comprensivo para la congregación de Jesús en el mundo, tan comprensivo que no hay que separar violentamente los elementos de "culto vigente" y de "culto como reunión de la comunidad", unidos en la obra milagrosa del Espíritu Santo. Una división o distinción de la vida del cristiano en una esfera más profana y en otra más cúltico-religiosa es sencillamente imposible. Con esto se relaciona otra cosa más: en el culto viviente como en la reunión de la congregación para el culto en sentido estricto nunca puede haber un acontecimiento antropocéntrico, algo de lo cual el hombre constituye el centro. En el punto central de todo culto están sólo el Dios viviente, el Señor crucificado Jesucristo y el Espíritu Santo que produce fe y vida. Por eso es imposible toda fundación antropocéntrica de la actividad cúltica.

II

Nadie ha expresado mejor que Martín Lutero el carácter teocéntrico del culto. Cabe por tanto preguntar, en qué vió Lutero la esencia del culto. Seguiremos considerablemente la clara y detenida investigación que en nuestros días hizo el estudioso húngaro Vilmos Vajta: *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther,* 1952 (La teología del Culto en Lutero).

1. — El lema principal de Lutero es: *el culto como servicio divino es obra de Dios.* A esto corresponde por parte del hombre: *el servicio divino como actuación humana en la congregación de la comunidad es obra de la fe,* de aquella fe que Dios mismo produce, fortalece y mantiene por la Palabra y los sacramentos. Lutero no ve por qué poner al lado de la vieja misa romana una nueva: su preocupación principal es que "la Palabra se ponga en agitación" (*"dass das Wort im Schwange gehe"*, intraducible, *n. del t.*). "Mas la suma sería ésta, que la Palabra se ponga en agitación y no vuelva a ser de ella mera palabrería y ruido com ha sido hasta ahora. Mejor es dejar cualquier cosa que la Palabra, y nada se practica mejor que la Palabra. La misma escritura nos enseña que ella tiene que agitarse (*"im Schwang gehen"*) entre los cristianos; y Cristo mismo lo dice (Luc. 10):

"Empero una cosa es necesaria".[4] Notamos en esto que Lutero en 1523 habla contra el peor abuso del culto de la Edad Media: que en la misa romana la Palabra ha sido acallada. Pero ¿por qué le importa tanto a Lutero de la Palabra? Desde luego la Palabra de Dios es la Palabra encarnada que en Cristo entra en lucha contra Satanás por la humanidad. A pesar de la victoria, lograda después de la muerte y la resurrección de Cristo, esta lucha sin embargo continúa, y en ésta la Santa Escritura y la predicación son los medios por los cuales el Resucitado lucha hasta el fin de los tiempos. Acerca de la Palabra de Dios en la Santa Escritura, Lutero dice: "No hay palabras de lectura en ella, como piensan, sino sólo palabras de vida, que no sirven para especular o para alta poesía, sino para vivir y actuar".[5] Para Lutero también se trata pues del culto viviente en su totalidad.

Pero ¿qué es ahora el contenido de la Palabra de Dios? Es la palabra de la *reconciliación*, pero no en forma de una meditada doctrina acerca de la reconciliación, sino como *anuncio* y *ofrecimiento* de la reconciliación, obrada por Dios en la Cruz para el hombre, como obra de Dios cumplida por Cristo. Allí donde actúa la Palabra de la reconciliación por medio de la predicación pública, está obrando la historia divina de la salvación. Sin embargo la suposición para esta historia de la salvación proclamada es la doble naturaleza de Cristo, Aquel que es al mismo tiempo verdadero hombre y verdadero Dios. Cristo es *hombre:* uno con el pecador, aunque él mismo sin pecado, él recibe en su unidad con nosotros los pecadores, toda la cólera divina sobre el pecado. Toda la lucha por el hombre que debe ser librado del señorío del diablo, debe cumplirse en él, y sólo en él puede ser empeñada hasta vencer, porque en él Dios y el hombre son una cosa. Sin embargo, ya que Cristo es también *Dios,* la lucha es conducida victoriosamente hasta el fin: porque su divinidad no es una divinidad autosatisfecha, una divinidad "por sí", sino más bien un Dios que funda, en su amor que se ofrece en Cristo, su comunión con la humanidad. Por eso la victoria conseguida en la cruz y en la resurrección no es una victoria de Dios o de Cristo por sí mismos, sino una victoria *por nosotros.* El gran "pro nobis", por nosotros, por vosotros, atraviesa la doctrina luterana de la Palabra, del sacramento, del culto.

Puesto que en la cruz de Cristo han sido revelados la ira divina sobre el pecador y también el amor de Dios hacia el pecador, la Palabra de la reconciliación contiene siempre dos elementos, la predicación de la Ley y del Evangelio. Sin embargo, esta Palabra de Dios en

[4] Ed. de Weimar (que citaremos desde ahora con W. A.) vol. 12 pág. 37.

[5] W. A. vol. 31/I pág. 67.

la Ley y en el Evangelio nos confronta hoy en día en la *Escritura*. La Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento representa para nosotros justamente la *humanidad* de la Palabra de Dios. Ella es para nosotros lo mismo que para los contemporáneos de Jesús fue su visible, comprensible humanidad; sin embargo, la Escritura hoy es una Palabra de Dios persuasiva, tan poco como para los contemporáneos de Jesús el niño en el pesebre, sufriendo y renunciando al poder, era el Señor. Tambiéu la Escritura es, más bien, campo de batalla entre Cristo y el diablo, apenas es empleada y explicada por el hombre: prímeramente a causa de la lucha contra el Satanás que quiere seducirme por medio de la razón y hace que me escandalice de la humanidad de la Palabra de Dios en la Escritura; esto, sin embargo, significa también que, mediante duro trabajo con el texto, en humildad y por medio de la fe, se descubre el verdadero don de Dios, su verdadero servicio por nosotros. "¡Buen Dios! apenas nos encontramos con palabras claras y seguras de la Escritura, tenemos igualmente trabajo y fatiga para mantenernos alejados del diablo. Este espíritu de mentira quiere conducirnos a sus palabras, para que no tengamos otro mando".[6]

Así para Lutero el problema de la interpretación no es un problema de la Escritura misma; el problema radica en aquel que interpreta; el texto en sí no es problemático para Lutero; para él no hay pregunta como: "¿Qué está escrito en la Escritura?" sino más bien: "¿Qué significa la Palabra de la Escritura (existencialmente) para mí?". Pues que la Palabra es para él esencialmente una palabra oral: "Evangelio — en el fondo no debería ser Escritura, sino palabra oral: por eso Jesús mismo nada escribió, sólo habló; y no llamó Escritura a su doctrina sino Evangelio, es decir buena nueva o buen anuncio, en señal que no ha de ser practicada con la pluma, sino con la boca".[7]

La Escritura pues, ha de ser *predicada* y cuando es rectamente predicada, no es sólo comunicación de hechos acerca de la salvación, sino que es una *acción guerrera de Cristo*. Así es como la predicación de Lutero, sea que siga o no las perícopes, las lecciones tradicionales, contiene sólo este único tema: Cristo, el crucificado y resucitado, ¡luchando por nosotros contra Satanás!

Ahora bien, ¿cuál es la *posición* que Lutero asigna *a la predicación en el culto* de la comunidad? Una vez se refiere a las horas canónicas, es decir a las oraciones en las varias horas del día, combinadas hasta entonces con lecturas bíblicas sin explicación o con una leyenda de

6 W. A. vol. 18 pág. 163.

7 W. A. vol. 10/I pág. 1, 17.

Santos: Lutero las transforma en cultos diarios con la predicación de la Palabra. Y en este caso quiere o hacer seguir la proclamación de la Palabra, como sucedió, por ej., en Wittenberg y Eisenach desde 1536, como lo relata Wolfgang Músculos, o (es la otra posibilidad, que Lutero fomentó y Bugenhagen aceptó en las ordenanzas eclesiásticas de Brunswick de 1528) colocar la proclamación de la Palabra al principio del culto de hora canónica, fundando y determinando interiormente y por su contenido la oración de la congregación. Con esto Lutero se dirige contra el abuso de la lectura bíblica considerada obra meritoria (cuanto más largos los pasajes leídos mecánicamente, tanto más mérito dan), y contra su obscurecimiento por la adición de las leyendas. Es *por eso* que no quiere culto en que se lea la Escritura pero falte la predicación.

"De esto no hay que sacar, sin embargo, la conclusión de que Lutero haya estado, por principio, en contra de toda lectura escritural sin la subsiguiente predicación. Su exigencia de una predicación en conexión con las lecciones de las Horas debe ser vista sobre el fondo del desprecio y el abuso de la Palabra, que azotaban la Iglesia medieval. Se trataba de librar, por medio de la predicación, la Palabra de todos los «cuentitos y mentiras»".[8] Lutero sabe tener en gran consideración también el texto bíblico solamente leído: las lecciones en sus ojos habían sido un tesoro que había quedado en el Papado, aunque fuertemente comprometido, hasta oscurecido para el pueblo por el empleo del latín. Pero lo sustancial es para Lutero que en el culto no puede haber una *"palabra por sí"*, sino sólo la *"palabra anunciada para nosotros"*. La misa en la Edad Media podía bien ser celebrada sin predicación, pero para Lutero esto es del todo imposible: la institución de la misa por Cristo como culto de Santa Cena, como la celebración cristiana primitiva del partimiento del pan, constituía para él la pauta: "Cuando el Señor instituyó la misa, dijo: «Haced esto en memoria de mí»; muestra esto que quiere decir: «Cuantas veces celebréis este sacramento y testamento, debéis predicar acerca de mí»".[9] Según Lutero, lo que Jesús quiere decir con su exhortación a hacerlo "en memoria" de él, es la predicación. Contribuyó en manera terminante a este concepto, que quizás nos extrañe en principio, la palabra de Pablo (1 Cor. 11:26): "Porque todas las veces que comiereis este pan y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis, hasta que venga". Con esto Lutero, según V. Vajta, ha tomado un camino radicalmente diferente al de la Edad Media, cuando esta palabra se entendía como

8 Vajta *op. cit.* pág 150.

9 W. A. E, 373.

una orden para una representación dramática de los sufrimientos del Señor. La "memoria" en la misa se había vuelto en una representación actual (*repraesentatio*) del sacrificio de Cristo en la cruz por medio de la observancia sacerdotal del canon de la misa, así como había sido desarrollado pensando en una representación dramática. Cuando Lutero identifica predicación con "memoria" quiere ver la conmemoración en la perspectiva de la historia de la salvación, imposibilitando toda prestación humana. Consiguientemente explica así el pasaje: "Para siempre se acordará de su pacto" (Salmo 111:5). "El versículo dice que actúa y se acuerda de su pacto, porque no es ni obra ni institución nuestra, sino sólo suya: él lo cumple por y en nosotros; no habla pues del pensamiento secreto en el corazón, sino de la conmemoración pública, oral..., que acontece por medio de la predicación y de la Palabra de Dios".[10] A esta explicación se agrega el versículo siguiente "El poder de sus obras anunció a su pueblo" (Sal. 111:6). De aquí Lutero puede caracterizar la tarea de la predicación también como explicación de la misa, ya que en las palabras que el Señor Jesús pronunció en su última Cena está contenido el Evangelio "in nuce": perdón de los pecados por amor de la muerte expiatoria de Cristo. En esto ya vemos la íntima conexión entre Palabra y sacramento, no sólo teológica, sino en la totalidad del culto. También es éste uno de los motivos principales por qué Lutero no creó un culto nuevo, sino que dejó en la comunidad cristiana el culto tradicional, traducido al alemán y purificado del concepto sacrifical no bíblico.

2. — Esto se hace completamente evidente en la opinión de Lutero acerca de la *presencia de Cristo en la Santa Cena.* Punto de salida para Lutero es la representación de una doble presencia de Dios: la *presencia real de Dios de por sí*, relacionada con el estar Dios escondido en su majestad sobre toda la creación; y la *presencia de Dios por nosotros.* Esta última es para Lutero idéntica con la presencia de Dios en Jesucristo, el Dios-hombre ensalzado; acontece esta presencia en manera oculta, para nosotros, pero real, en la Palabra y el sacramento: hasta los últimos días Dios ha elegido no el camino de la contemplación de su gloria, sino otro, el de la revelación. Sin embargo revelación significa: Dios cumple su obra de salvación en Jesucristo, quien prolonga la obra reconciliadora de Dios por medio de la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos, es decir, por medio del culto, hasta el día en que vuelva. Dios en su majestad obra en Cristo en vista de los últimos días. Justamente por esto la revelación está escondida y la presencia de Cristo

---

10 W. A. 31/I pág. 417.

en el culto no es transparente: más bien se trata de una presencia en la Palabra, es decir en la Palabra de sus heraldos que ejecutan la predicación verbal de parte de él. El marco de su presencia está constituído por la promesa de que allí donde dos o tres estén reunidos en su nombre, él quiere estar presente: allí pues donde los miembros de su cuerpo se reúnen en meditación y en oración, Cristo está presente, aunque escondidamente, entre ellos. La presencia de Cristo en la Santa Cena como presencia escondida es configurada diferentemente: es presencia bajo la forma del pan y del vino; también aquí Cristo está realmente presente, aunque sin transparencia, como antes. Cada vez que la presencia del Señor acontezca en la palabra del predicador, en la comunión de la oración o en cualquier medio terrenal, es y seguirá siendo, hasta los últimos días, un tropiezo para el hombre pecador, justamente por estar escondida: "No enseñamos que el cuerpo y la sangre de Cristo estén visiblemente en lugares externos, sino escondidos en el sacramento".[11] Cuando Dios se revela en el mundo de los hombres, es natural que esta revelación sea mal entendida por el hombre pecador, como si la pudiera comprender con sus sentidos y hacerse dueño de ella, en vez de plegarse a ella con fe y aceptarla. Pues la presencia de Cristo es presencia para la fe. Es por eso que Lutero, en la lucha contra la transformación de los elementos en la Iglesia de Roma, como también contra la extenuación entusiasta del sacramento, mantiene siempre que lo que es decisivo no es el "cómo" de la presencia de Cristo, sino el "qué" y el "porqué" de esta presencia: "dado y derramado por vosotros", por nosotros, para nuestra salvación personal. En las palabras de institución, que Lutero quiere sean puestas muy cerca de la distribución de los elementos, se congrega la Palabra con los elementos, a los cuales Cristo quiso añadir su presencia; esto es el acto de la consagración, de la bendición de los elementos en el culto; para Lutero la tarea esencial de la bendición es que la presencia de Cristo sea donada en los elementos, para ser *usada*. Quienquiera oiga la palabra de la presencia de Cristo, deberá también comer y beber con fe y no despreciar al Cristo presente por nosotros, limitándose a contemplarle y adorarle en la hostia.

3. — Después de lo que hemos ido considerando, se hace también claro que para Lutero el culto es el *ministerio* en que Cristo está presente actuando: en cuanto habla y distribuye su don de reconciliación por medio de sus heraldos y mayordomos. Sin embargo no es este ministerio algo que el hombre posea; nunca existe de por sí, sino *por otros* en la proclamación de la Palabra y la administración de

---

11 W. A. 18 pág. 212.

los sacramentos. En realidad, el que actúa, no es últimamente el ministro, sino Cristo mismo. Dice Vajta acerca del concepto de Lutero: "Cuando es proclamada la Palabra, Cristo mismo es el predicador principal; cuando es administrado el bautismo, Cristo mismo es el bautista. Cuando es proclamada la Palabra, Cristo mismo habla por boca del predicador y Cristo mismo ofrece por las manos del sacerdote el don del perdón de los pecados a su comunidad: Cuando el ministro impone su mano sobre ti, Cristo mismo lo hace".[12] Lutero por tanto consideraba el *culto como obra de Dios* en la proclamación de la Palabra, en la presencia de Cristo en el sacramento del altar y en ministerio de la Iglesia como entrega del don de Dios.

4. — Debería estar suficientemente claro, que Lutero ve el culto, el servicio divino, en íntima relación con el NT, como obra de Dios, como servicio *de Dios* por nosotros. Sin embargo, ¿no tiene el culto también un lado "antropológico", no es también servicio del hombre por Dios, no hay, al lado del *"sacramentum"*, es decir, al lado del don de Dios, también en el culto cristiano el *"sacrificium"*, es decir el sacrificio que el creyente presenta a Dios? Vimos en la primera parte que los conceptos cúltico-rituales han sido todos "descultizados" por el único sacrificio de Cristo en la cruz, con lo que se excluye cualquier tipo de culto que los hombres pudieran ofrecer a Dios. Cuando Lutero, también otra vez siguiendo totalmente al NT, nos habla, con todo del culto como *obra de la fe*, ésta se funda últimamente de nuevo en la acción salvadora de Dios y en la actuación justificadora y santificadora de Dios. Todo don que el hombre pudiera llevar, sólo es devolución de un don de Dios, es expresión de gratitud, según el dicho latino "gratiam referre", es decir, devolver a Dios la gracia que he recibido: escuchando con recta fe, disfrutando con fe, empeñándose y sacrificándose sacerdotalmente por otros, en el sacrificio de alabanza y de acción de gracias, en la humilde oración de confesión que Dios obra en mí, y en la oración sacerdotal que se dirige al eterno Sumo Sacerdote Cristo, finalmente en el culto diario del oficio de cada uno. Así resume Vajta [13] este aspecto del culto en Lutero: La fe recibe el culto como un don que le viene de afuera, y lo devuelve a Dios. De esta manera la fe vence la incredulidad por la que el hombre quiere hacer de un don de Dios una prestación propia. Esta lucha de la fe es llevada por el Cristo presente en la fe y por su obra en el culto. La lucha toma forma por la comunión del creyente con Cristo, quien juzga y quebranta al hombre viejo y

---

[12] W. A. 49 pág. 140.
[13] *Op. cit.* pág. 349.

vive como hombre nuevo. El hombre participa en el sacrificio de Cristo, en cuanto éste se dona a la humanidad. El Sumo Sacerdote Cristo consagra a los hombres sacerdotes en su servicio: el hombre viejo es sacrificado por medio de la confesión de su pecado, del juicio sobre su voluntad terca, de la ofrenda de su propio cuerpo, mas en medio de la extraña obra de esta muerte, acontece la resurrección del hombre nuevo como obra personal de Dios en la participación de la vida victoriosa de Cristo: en alabanza, en intercesión, en servicio cada uno en su oficio. Sin embargo, nótese: el sacrificio en que los cristianos son de tal manera ingeridos, no es un sacrificio por el cual el hombre gana algo por sí, sino un sacrificio en que se dona a los demás, aun perdiéndose en ellos. El sacrificio de acción de gracias a Dios sale al mundo como confesión de la predicación y de la comunión, la oración a Dios se hace intercesión por el prójimo, el servicio de amor a Dios se hace vocación para el servicio al prójimo. Así que, por fin Cristo es el servicio de Dios a nosotros y es también nuestro servicio divino en la fe.

III

1. — Estamos por cierto admirados frente a esta grandiosa unidad en el concepto de Lutero acerca del culto. Hay por cierto que ver bien claramente, que no se trata de un *dibujo ideal* del culto, sino más bien de una reducción del culto a lo esencial y a lo fundamental. Preguntémonos pues: ¿tenemos *nosotros* todavía esta imagen tan clara de lo esencial en el culto? Si todavía la tuviéramos, entonces ninguna reforma en la liturgia o en los elementos de nuestro culto dominical debería asustarnos. En este caso la confianza de Lutero: "La Palabra lo hace todo, ¡la sola Palabra!" (y esta palabra no es otra cosa que un gran sermón acerca de Cristo, un sermón de reconciliación), podría ser un ejemplo para todos: en esta gozosa confianza podríamos no sólo ser generosos en relación con cada elemento de la liturgia, sino mantener al mismo tiempo la persuasión de que esa Palabra proclamada con vida sabe compenetrar, sostener, aclarar, explicar, todos los ámbitos de la congregación, y protegerlos de toda equivocación y reunirlos en una gran unidad. Es menester repetirlo otra vez: esta imagen grandiosa y unificada del culto en Lutero no es un dibujo ideal, sino el prototipo, el original: debería ser la fuerza efectiva, real de nuestros cultos. Sin embargo ¿tenemos nosotros esta imagen tan poderosa, clara, y, en el fondo tan sencilla, del culto? Frente a una interrogación como ésta, no deberíamos buscar fórmulas que nos tranquilizaran, sino más bien ponerla como pre-

gunta crítica enfrente de nosotros y entregarnos a ella, porque sólo entonces tiene sentido el hacer consideraciones acerca del culto y estudiar la reforma del culto y de la liturgia. Toda consideración acerca del culto puede sólo dirigirse hacia lo esencial, hacia los fundamentos últimos y verdaderos; y una reforma de la liturgia puede tener sentido y entonces tener éxito, sólo si la nueva liturgia se forma y es comprendida en todas sus partes sobre la base de este original.

2. — Si Lutero está convencido de que en cualquier culto, no sólo en el culto dominical, en la misa, sino también en el culto diario de las horas canónicas y hasta en las reuniones más pequeñas de la congregación, Cristo está presente en medio de los congregados, y que él, este centro, constituye la fuerza eficiente de la comunidad, debemos preguntarnos otra vez: nosotros los pastores y los miembros de la Iglesia ¿entendemos nuestros cultos todavía hoy de esta manera? ¿Nos sentimos realmente comunidad, en el sentido de comunión bajo el Señor viviente y presente, como miembros de su cuerpo que está presente? ¿No debería esto expresarse interior y exteriormente, ya que el cuerpo no es nada espiritual, sino expresión sensible de una realidad escondida? Se trata en este caso también de una serie de preguntas de naturaleza eminentemente práctica que aquí pueden ser tocadas sólo superficialmente. ¿Está suficientemente expresada la realidad de la feligresía viviente y de la comunión fundada por Cristo y comprensible sólo en él, si consiste casi exclusivamente en el diálogo y en el monólogo del predicador y de la totalidad de la comunidad? Que en este caso ¿sólo el predicador y el cuerpo de la comunidad tengan funciones reales en el culto y que, por ejemplo el cantor o el coro según opiniones muy difundidas, reciba, en el mejor de los casos, sólo una función marginal, pero no una función eclesiástica? No se trata, por supuesto, de crear nuevos oficiantes en el culto, ni de multiplicar el número de los que participan en la liturgia, sino más bien de una cuestión mucho más de fondo: si entendemos todavía rectamente aquella palabra "*koinonía*" (comunión), que determinaba en manera esencial el culto de la comunidad primitiva (sea el culto comunitario, sea el culto de la vida), y no sólo si la entendemos, sino si la practicamos hasta en las formas particulares de nuestro culto. Porque debería resultar claramente de la primera parte de este estudio, que no podemos tranquilizarnos con introducir formas nuevas o más bien muy antiguas en nuestros cultos: su correspondencia con la vida cotidiana en una "*koinonía*" vivida y practicada no puede desde luego faltar.

3. — Cuando Lutero subraya con tanto énfasis la presencia de Jesucristo en la Santa Cena y cuando mantiene por eso una misa pu-

rificada como forma principal del culto dominical, cuando la predicación ha de explicar y desarrollar siempre de nuevo, como "memoria" la gran institución de Jesús en el sacramento del altar, el buen anuncio de la remisión de los pecados "in nuce", entonces nos enfrentamos otra vez seriamente con la pregunta: nosotros ¿tenemos esto todavía, en la realidad? La celebración de la Santa Cena ¿está todavía en el centro de nuestro culto, o se ha hecho algo extraordinario, un culto para ocasiones especiales, un apéndice del culto, un rincón? ¿Y tenemos una buena conciencia con esto? Conozco todas las explicaciones y las argumentaciones que podemos dar en defensa, pero todo esto difícilmente nos puede engañar acerca de la gran pérdida que hemos tenido en comparación con el culto de la Iglesia primitiva y de la Reforma; conozco también los problemas que nos atañen a todos, el de la Iglesia de masa y el del extrañamiento eclesiástico de nuestros tiempos, pero, ¿podemos justificarnos con ellos? ¿No debiéramos más bien luchar con gran seriedad para que esto cambie, para que nos acerquemos otra vez al original, para que (por cierto con mucha paciencia y cautela, pero también con toda decisión, sabiduría pedagógica y verdadera osadía, conducidos por la Palabra predicada y por la inestimable gracia de Dios en el sacramento) reconquistemos todo lo que sin duda hemos perdido? Se trata de la inseparable unión entre Palabra y Sacramento, que debemos otra vez expresar, según el ejemplo de la Iglesia primitiva y la Reforma, si no queremos ser culpables; no debemos asustarnos frente a esta obra tan difícil. ¿Cómo podríamos temer algo que gracias a Lutero y su redescubrimiento del Evangelio se nos ha hecho tan grande y luminoso? ¿O tenemos miedo más bien de nuestras congregaciones que del trabajo y de la fatiga? En este caso habríamos perdido la confianza en el poder de la Palabra, en la "memoria" que nos ha sido encomendada, o no entenderíamos ya el concepto de Lutero acerca de la batalla de Cristo, que se dirige siempre contra nuestro viejo Adán, ¡incrédulo, débil, perezoso, cómodo, tan dado a quedarse con sus costumbres!

4. — Pedro Brunner, en su doctrina del culto se expresa así acerca de la predicación y de la miseria de la predicación:[14] "La miseria (de la predicación evangélica) no es vencida cuando se deja el acto de la predicación en la vida del culto de la Iglesia retroceder en favor de otras cosas. No puede haber renovación en la vida del culto de la Iglesia, ignorando la necesidad eclesiástica de la predicación e impugnando su función indispensable en la proclamación de la Palabra. Tampoco se puede vencer la miseria de la predicación, mientras

[14] *Leiturgia,* vol. I pág. 197.

se mira al sermón como algo aislado, sin reconocer su función de miembro en la totalidad del culto".

Me parece que aquí se tocan problemas esenciales para la formación de nuestro culto dominical. Sin duda hay un verdadero monopolio de la predicación, tan claramente determinado por Lutero; sin embargo hay también un falso monopolio de la predicación, que, en primer lugar, ignora lo que Lutero dijo acerca de la humanidad escandalosa de la Palabra escritural, del tropiezo en la revelación escondida de Cristo y en la persona y la predicación del mensajero. Nuestro culto no disminuye nada estos escándalos, ni, desde luego, el sermón; esto es algo que, como predicadores, debemos aceptar con toda humildad. De aquí que debamos preocuparnos por la verdadera *posición* de monopolio del sermón, cuando Cristo el Señor es y sigue siendo el predicador principal, ¡contra toda falsa *pretensión* de monopolio del predicador humano! En segundo lugar, el monopolio del sermón malamente interpretado pasa por alto lo que justamente Lutero ha hecho posible con su tendencia invariable hacia la "descultización" del culto y hacia la comprensión de la Palabra por medio de la traducción al alemán de todos los textos: nada menos que el camino hacia la proclamación evangélica de muchas, de casi todas las partes individuales de la misa, creando también el coral de la Reforma. El canto de la Reforma no es sólo acción de gracias, alabanza y oración, sino siempre también proclamación evangélica: este carácter lo tiene por consecuencia especialmente el canto llamado "gradual" entre las dos lecciones bíblicas: la congregación se predica a sí misma, ¡se canta a sí misma las expresiones de su fe! ¿Cómo podríamos entender de otra manera el juicio de un enemigo de la Reforma: "¡Los cantos de Lutero han seducido más almas que sus escritos y sermones!"? Y lo que hay que decir acerca del canto, se podría y se debería decir igualmente acerca del "Introito" (especialmente cuando el coro y la comunidad lo cantan, anunciando el uno al otro), de las oraciones (cantadas) de colecta, de las lecciones (cantadas) y de toda música sagrada eclesiásticamente bien ordenada y entendida.

5. — Pedro Brunner continúa el pasaje acerca de la miseria de la predicación en la Iglesia evangélica, con una frase a mi parecer notable:[15] "El predicador no podrá servir rectamente a la congregación por medio de la predicación, hasta que no pueda orar junto con ella como intérprete autorizado". Y con esto tocamos una miseria muy diferente, que sin embargo está detrás de la miseria de la predicación y del culto: la miseria de la oración en nuestras congrega-

---

15 *Op. cit.* pág. 197.

ciones. La Reforma de Lutero ha sido ciertamente una liberación de la *obligación* de orar, de la oración considerada obra meritoria, en fin, de la Ley que sólo puede traer la muerte de la oración; pero ¿no hemos perdido o quizás olvidado en el curso del tiempo, todas las ordenanzas saludables de la oración? ¿No es ésta quizás la razón por qué nuestra "oración litúrgica" ya no es creíble, y se reduce a algo que "ha de ser", que se cumple en el culto porque está ordenado? ¿Y cuál es la situación de la participación de la oración de la congregación por parte de sus miembros? Si se pregunta en un círculo reducido, no importa si está integrado por viejos o por jóvenes, acerca de la participación en la oración del culto, se reciben respuestas espantosas. ¿Hay pues que continuar arrastrándolo tranquilamente, o no hay que preocuparse seriamente, en este caso también, por una reforma y por una nueva forma de la vida espiritual (*geistlicher Wandel*)? Es importante en este caso que aprendamos de nuevo la relación que hay entre la oración particular en el propio aposento, y la oración de la comunidad de hermanos, de la *"koinonía"*: como las dos son igualmente importantes en nuestra vida, no puede existir la una sin la otra, sin que la una sostenga a la otra. El haber escuchado en silencio es condición para recibir la proclamación; sólo la miseria de la tentación, llevada en soledad a Dios, nos hace menesterosos y predispuestos a las bendiciones del servicio común; una verdadera fraternidad es siempre sólo la comunión de aquellos que vienen del silencio del encuentro con Dios; pero también sólo aquél que al mismo tiempo participa en la vida espiritual de una comunión fraternal, queda protegido de los abismos de la soledad delante de Dios. Son éstos los conocimientos más fundamentales, que en la reforma del culto han de llegar a ser determinantes, así como Teodorico Bonhoeffer en nuestros días lo ha indicado en manera particularmente encarecida: dice con razón Bonhoeffer: "Quien quiera comunión sin estar solo, se precipita en el vacío de las palabras y de los sentimientos; quien busca la soledad sin la comunidad, perece en el abismo del orgullo, del narcisismo (*Selbstvernarrtheit*) y de la desesperación".[16]

Sólo cuando hayamos comprendido esto de nuevo, también nuestra oración litúrgica y toda oración en el culto recibirán poder y promesa; esto vale también y especialmente para la intercesión. De ella dice Bonhoeffer: "No es posible acordarnos en la meditación

16 *Gemeinsames Leben* ("Vida comunitaria"). (De Bonhoeffer apareció una selección de sus Cartas de la prisión, en castellano por R. Obermüller, en *Cuadernos Teológicos* 17/1956, pág. 42 y sgg.)

comunitaria de todos los hombres que nos han sido encomendados para que intercedamos por ellos, o hacerlo así como nos ha sido mandado. Cada cristiano tiene su círculo de personas que le han pedido su intercesión, o por los que, por determinadas razones, se sabe llamado a la intercesión. Primeramente se tratará de aquellos con quienes vive junto cotidianamente: una comunidad cristiana o vive de la intercesión de sus miembros el uno por el otro, o se acaba; no puedo condenar u odiar a un hermano por quien oro, cualquiera sean los problemas que me cause: su rostro, que quizás era extraño o insoportable, se trasforma, por la intercesión, en el rostro del hermano, por amor de quien Cristo murió, en el rostro del pecador favorecido por la gracia. Es un descubrimiento éste, beatífico para el cristiano que empieza a interceder...".[17] Sin embargo, este descubrimiento beatífico puede estar siempre detrás de la gran intercesión general en nuestros cultos dominicales. Es este descubrimiento el que recién da a la intercesión dominical de la comunidad su plenitud y su carácter concreto, por secretos que puedan ser. Recién así aprendemos para qué los padres de la nueva liturgia quisieron introducir otra vez el carácter "diacónico" de la gran oración de intercesión, es decir, que fuera dividida entre muchos hermanos y la comunidad que confirma y subraya con el amén; justamente porque la oración citada no es privilegio del pastor, que cumple con todo lo más esencial en el culto y así también con la oración. También aquí hay que romper con el desgraciado "principio del solo hombre", y al mismo tiempo preguntarnos si podemos soportar y ser responsables por el empobrecimiento de nuestros cultos semanales de oración en nuestra Iglesia regional: si no aprendemos a orar otra vez en comunidades fraternales y en reuniones más pequeñas, donde el conocimiento es fácil (*übersichtlich*), difícilmente recobraremos la recta comprensión de la oración en nuestros cultos.

6. — Vemos bien claramente, con todo esto, que sería una opinión completamente errónea pensar que se trata sólo de confeccionar e introducir una nueva liturgia: se trata por cierto de mucho más. Y es justamente por esto que el trabajo en los borradores de la liturgia es una labor pensada y preparada durante decenios y no obra de algún litúrgico furioso o de un experto, ajeno a la realidad o a la vida de las congregaciones; se trata, al contrario, de una labor de hombres de la Iglesia que, como nosotros todos, están interesados en una verdadera renovación espiritual de nuestra vida comunitaria, empezando desde el culto. Todo esto necesitará desarrollo, adaptación,

[17] *Op. cit.*

costumbre. Quien objetare que un culto litúrgico no se presta para una reunión misionera, de evangelización, recuerde que una liturgia para un culto dominical que comprende la Palabra, el sacramento, el canto, la acción de gracias y la oración, no puede dirigirse primariamente a una reunión de evangelización: para éstas, es necesario que, como en los tiempos de la Iglesia primitiva, la Iglesia salga de sus cultos dominicales, deje el lugar de sus reuniones principales, para buscar y seguir con determinación los caminos y los lugares nuevos que cada vez se le presentan bajo otras formas. Esto vale para la misión como para la evangelización popular tan necesaria hoy en día hacia las masas ajenas a la Iglesia y a la fe. Para la misión hace falta, sí, me parece a mí, la plataforma y el púlpito del coloquio, aunque pueda acontecer también en los lugares y en las horas aprestados para la proclamación evangélica; en este caso, sin embargo, sin sacramento u otro de los elementos que sostienen la vida de la comunidad en el culto.

Mientras más clara y puramente se haga visible la tarea en la conformación de tales cultos (para los cuales entonces la palabra "culto" se emplea, como vimos en la primera parte, sólo en sentido derivado), tanto más grandes serán, humanamente hablando, sus resultados. El culto principal del domingo debe quedar como celebración principal de la comunidad cristiana, haciéndose siempre de nuevo la fuente superior del poder de la comunidad, de la cual salen todos los impulsos de la vida cristiana, y a donde han de ser reconducidos todos aquellos que desde hace tiempo han perdido la relación con esta fuente, quienes han de ser reconquistados por el centro de todo culto: ¡Cristo!

(Trad. *J. A. Soggin*).

LA DOCTRINA DE LA ASCENSION

Un estudio de la enseñanza del Nuevo Testamento

por *Joseph Haroutounian*

La doctrina de la Ascensión está firmemente arraigada en la fe de la Iglesia cristiana, como parte de su evangelio. Desde la formulación del Credo de los Apóstoles ("...ascendió al cielo, y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso..."), ha formado parte normalmente de los credos y confesiones de la iglesia; ha sido conmemorada en un día especial, cuarenta días después de la Resurrección; se ha abierto camino en la predicación y la himnología de la iglesia; y ha sido un elemento integral en la mente y el espíritu de los cristianos. Todo el mundo sabe, por decirlo así, que el Señor resucitado ascendió a la diestra de Dios Padre Omnipotente, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. La muerte, resurrección, ascensión, ubicación a la mano derecha de Dios son cosas tan estrechamente ligadas entre sí, que cada acontecimiento es indispensable para la historia de nuestra redención. En realidad, ningún aspecto de la misión de Cristo puede ser presentado adecuadamente sin referencia a los otros. Si Cristo murió, pero no resucitó, vana es nuestra fe. Si resucitó, pero no ascendió, no ha ido al Padre Omnipotente, está en alguna parte de nuestro mundo; debe ser el verdadero "judío errante". Si no está a la diestra de Dios, no reina, y nosotros no tenemos rey. Por cierto, la ascensión en sí no es nuestro evangelio. Pero lo mismo se puede decir de la muerte y la resurrección. Es cierto que la ascensión nunca ha suscitado la cantidad de reflexión y devoción que los otros aspectos de la misión de Cristo; pero no es por eso una cuestión sin importancia. Y bien puede ser que en este punto la iglesia le haya hecho una injusticia a su evangelio, y aun tal vez lo haya torcido. Si la fe de la iglesia es un todo, la errónea consideración de una parte de ella, necesariamente debe tener malos efectos sobre las otras.

Dios en el cielo

Como decía Jonathan Edwards: nuestro "negocio es con Dios". Toda doctrina de la iglesia es en último término una doctrina de Dios; dice algo sobre Dios el Padre, que es "el fin último de la creación". La doctrina de la ascensión no es una excepción a esta regla. Ciertamente no es de secundaria importancia el hecho de que cuando Jesús resucitó de los muertos, ascendió *al Padre;* lo hizo porque el Padre está en el cielo.

Basta referirnos a la oración dominical para recordar cuán profunda y permanente era para la mentalidad bíblica esta noción del cielo como la habitación de Dios. "Padre nuestro, que estás en los cielos... Sea hecha tu voluntad, así en la tierra como en el cielo..." Desde el jehovista en adelante, el Antiguo Testamento concibe a Dios entronizado en el cielo (Ex. 24:9-11, Deut. 4:36, 1 Rey. 22:19-22, Job 1:6s., Dan. 7:9s.). El reina desde el cielo; habla desde el cielo; salva desde el cielo. Aunque esté en el arca, o en el templo, o en el Monte Sinaí, o en el Monte de Sión, en realidad, en todas partes, en las alturas y las profundidades (Sal. 139), es sin embargo el Dios exaltado sobre cielo y tierra, en su propio dominio de la divinidad, como Señor sobre todo lo creado por él, perpetuamente distinto de su creación y fuente perpetua de toda vida y bendición; carente de nada, él concede todas las cosas y gobierna todas las cosas.

En la Biblia se habla del cielo como un firmamento y como la morada de Dios; tanto como una parte de la creación, que contiene el sol, la luna y las estrellas, como algo que está por encima de la creación, como la habitación propia de Dios, que no está contenida en nuestro cielo, sino que está por encima de él como Dios mismo está por encima (Deut. 10:14, Sal. 148:1, 2 Cr. 2:5s.). No es que haya dos cielos, uno cerca del otro, el uno un poco más lejos que el otro. No es que Dios pueda ser contenido en ningún "espacio creado", por grande que sea. Es más bien que Dios no está en el firmamento, ni en la tierra, ni debajo de la tierra. Está por encima de la creación. No está en la creación. No está difuso en la creación. No está "en ninguna parte", puesto que *es* y actúa. *El* creó, él gobierna, él habla, él salva. Es el Dios viviente y está entronizado en el cielo; y ese cielo que es suyo, el *locus* de su ser como Creador y Dios –cielo del cual no podríamos pensar ni hablar si no fuera que él es y actúa, que es como Dios mismo es y es eterno como él es eterno. Decir Dios, por lo tanto, es decir cielo; pero decir cielo no es decir Dios. Así como Dios existe como Creador, no como criatura, así el cielo existe como el lugar de Dios y no como lugar del hombre. Pero como Dios existe como Dios, así el cielo

existe como cielo. Negar redondamente que Dios está en su cielo, es negar que Dios existe, y que no es criatura o un aspecto de su propia creación. Cuando decimos: Dios está en todas partes, en el único sentido en que él *es,* no podemos sino inferir que no está en parte alguna. Decir que Dios está en todas partes es decir que Dios no se distingue de su creación como el Creador, o de nosotros como nuestro Señor y Dios. Pero el Creador no es la criatura, y el Señor y Dios no es un hombre, o la humanidad en sí. Por consiguiente, la doctrina bíblica de Dios como Rey entronizado en su cielo, es una manera ineludible de hablar de "Dios el Padre Omnipotente".

Cuando examinamos con cuidado los textos bíblicos, vemos que lo que es esencial en el lenguaje bíblico acerca de Dios es la fe en que Dios está exaltado sobre toda su creación. Dios está sobre el cielo y la tierra, de modo que ellos no pueden contenerlo (Deut. 10:14). El actúa desde arriba, y todo bien procede de arriba. Por otro lado, él no actúa desde un país lejano. El está sobre nosotros, pero también está donde y dondequiera estemos. Sus obras de poder no son realizadas, por decirlo así, por control remoto, sino por la operación de su Espíritu (Sal. 139:7). El Dios que obra por su Espíritu está a la vez alto y exaltado y con él está el "humilde y contrito de espíritu" (Isa. 66:2). El modo peculiar de ser de Dios como Dios viviente, el Dios con el Espíritu, es que es, como decimos, trascendente e inmanente, oculto y revelado, el Santo de Israel, a la vez inaccesible e ineludible. Por medio de su Espíritu, actúa desde su cielo como quien está en la tierra. Actúa en la tierra, sin dejar por ello de estar en su cielo. Habla desde el cielo y es oído en el espíritu del hombre. Habla como quien está más cercano que nadie, y no obstante su voz es oída desde el cielo. Lo hace por su espíritu, porque el Espíritu de Dios es como el viento, que viene de alguna parte, pero de todas partes; no una cosa entre muchas cosas, pero potente y subyugante en sus misteriosos movimientos. Sin su Espíritu, Dios no es Dios. Y por su espíritu está encima de nosotros y con nosotros; y tanto su estar encima de nosotros como Dios y su estar con nosotros como Dios, pertenecen a su divinidad. Cuando tomamos en serio la doctrina bíblica sobre el Espíritu de Dios, nosotros, como los escritores bíblicos, debemos pensar en Dios como dotado de su manera propia de ser por la cual está en su cielo y sobre nuestra tierra.

Pero ningún cuerpo —excepto tal vez un electrón que no parece ser un cuerpo— puede estar en dos lugares al mismo tiempo. Pero "Dios es Espíritu". El no existe, como existimos nosotros, en el espacio, o en una espacialidad tal como la nuestra. *Su* espacio no es nuestro espacio. El es el Creador de nuestro espacio. Su esencia no es nuestra

esencia. El es el Creador de la esencia de sus criaturas. El no está relacionado con la criatura, en una posición y a una distancia dada. Está relacionado con ella como el Creador, que no es otra criatura; como el Otro y no como otra cosa. El es perpetuamente distinto de la criatura, y sin embargo no está separado de ella como otra criatura. En resumen, está más allá de nuestra humanidad y de nuestra tierra, y está cerca de nosotros con una presencia que hace remotas y ajenas todas las otras presencias.

Esta lejanía y manera de Dios, que reconocemos por su Espíritu y está constituída por su Espíritu, es integral a su manera de ser, y pertenece al misterio de Dios. Es integral al misterio de Dios cuando la mente humana se aproxima a él. Nuestras mentes no pueden contener el concepto de ser sin tiempo y espacio. Parece seguro que la mentalidad bíblica no pensaba, porque no podía hacerlo, en el Dios viviente (que no es el "Ser en general") como atemporal y a-espacial. Y, sin embargo, sabía que "los cielos y los cielos de los cielos" pertenecen al Señor nuestro Dios, y no pueden en manera alguna contenerlo (Deut. 10:14, 1 Rey. 8:27, 2 Cr. 2:5, 6:18); sabía que Dios "contiene" todas las cosas, y que no hay espacio que pueda contenerlo a él. Esta paradoja es esencial al misterio de la "existencia" de Dios. Nosotros no podemos pensar en Dios sino como existente. Un Dios que no existe no es Dios. Por otro lado no podemos pensar en él como un ser entre los seres: porque un ser tal no es Dios. Esta es una forma inevitable en que aprehendemos a Dios, y nos vemos confrontados con el misterio que es Dios, y sin el cual no podemos hablar propiamente de Dios. El hecho es que, en las Escrituras, Dios ha acomodado su hablar a nuestro entendimiento, hablando de sí mismo como "en el cielo". Lo ha hecho así porque no podemos pensar en él como nuestro Dios a no ser que digamos simplemente, y con "*docta ignorantia*", "Padre nuestro que estás en los cielos".

La encarnación

La Palabra de Dios viene del cielo; y cuando vino Jesucristo, vino del cielo. A los escritores del Nuevo Testamento no se les hubiera ocurrido que él, el Hijo de Dios, pudiera venir de ninguna parte, o de algún otro lugar que el cielo. No había aurora ni día sino de lo alto, ni salvación excepto del Dios del cielo. El pueblo que andaba en las tinieblas de este mundo levantó los ojos al cielo y a Dios, y los asentados en la sombra de la muerte esperaron la luz de la vida de lo alto (Juan 1:4; 3:25; 6:38). ¿De qué otra parte, sino del cielo podría haber venido el Salvador, la Luz y Vida? No podía venir de ningún

espacio en la creación —del cielo, o de la tierra o de lo profundo debajo de la tierra— porque todo lo creado, junto con el hombre, estaba en servidumbre y "bajo la sombra de la muerte". "¿De dónde vendrá nuestro socorro?" ¿o de dónde vendrá nuestro Ayudador? El Ayudador y la ayuda vienen de arriba. En la Biblia todo esto es evidente. El Salvador fue enviado, salió, descendió, del cielo —y trajo consigo todos los dones que adornan a la iglesia (Ef. 4:9s.).

El Verbo de Dios que descendió y "habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad" (Juan 1:14), no era una palabra vacía, un hálito de la boca de Dios. El no vino como la palabra del hombre que sale de su boca, como habla humana, como un mero efecto momentáneo, como un mero objeto, y sin respuesta. Vino en amor, voluntariamente y en obediencia a la voluntad de Dios, a vivir y morir, y salvar. Se vació de sí mismo. Vivió y sufrió como hombre, y murió por nuestros pecados. El Verbo era el Hijo, y el Hijo era el Verbo, y todo lo que hizo lo hizo libremente, por gracia tanto como por obediencia. No era una palabra de Dios abstracta, objetiva, cuasi física, que se hizo carne. "El Verbo era con Dios y el Verbo era Dios". No era *alguien* distinto de Dios, sino Dios mismo como su propia palabra, que estaba con nosotros. La salvación que vino con Cristo no era sólo de Dios, sino era también Dios mismo. La gracia, y el amor, y el juicio, y la esperanza que obraban poderosamente en Cristo eran de Dios, de modo que el Hijo no hacía nada que no fuera obra del Padre mediante su Espíritu. Y, sin embargo, el Hijo actuaba como Hijo, en obediencia al Padre; y así, vino del Padre, enviado por él para nuestra liberación de la esclavitud del pecado y la muerte. De ahí que el Hijo no fuera mera palabra, o sombra, o disfraz del Padre, sino el verdadero Hijo del verdadero Padre, con el consentimiento del Hijo al Padre, y su amor por los pecadores. La encarnación no fue un "ideal" hecho realidad, una abstracción hecha concreta, una cualidad hecha cantidad. No era la absurdidez del lenguaje humano tornada en carne y huesos y sangre. No fue el disfraz y epifanía de un dios, como los que hallamos en la mitología. No fue ni aun la transformación de un dios en un hombre. La encarnación fue el advenimiento del Verbo, o el Hijo, del Dios viviente, a nuestro mundo, del cielo a la tierra; su hacerse verdadero hombre, pero no por transmutación, no por el agregado de algo, sino por el vaciarse de sí mismo a fin de cumplir el propósito de Dios para nosotros. El punto es que, según el Nuevo Testamento, el Hijo descendió, no como una emanación de Dios, sino como el Hijo del Padre. Al hacerse hombre no dejó de ser Hijo; así como cuando resucitó de los muertos y ascendió a la diestra de Dios, no dejó de ser un hombre. Amó y obedeció como

el Hijo y fue exaltado y se sentó a la diestra de Dios como el hombre Jesucristo. "El Verbo" es el Hijo, y el Hijo es el Verbo. Como Verbo de Dios, el Hijo era Dios; como Hijo de Dios, el Verbo era *con* Dios. Cuando vino, Dios fue con nosotros. Pero vino en obediencia y amor, como Hijo de Dios y hermano nuestro. Aquel que descendió y el que ascendió era el mismo Hijo de Dios. El advenimiento y la ida van juntos, como parte del mismo evangelio de Dios.

Corresponde, pues, no separar la encarnación de la ascensión. La primera no es meramente el investir la carne, así como la segunda no es meramente un *Himmelfahrt,* que hace pensar en un globo que se eleva en el espacio (Barth). La encarnación es un descenso. El Hijo no descendió, y después se hizo carne. No bajó, entró en el seno de María, y salió en forma de cuerpo. Esto es pura mitología. Descendió del cielo de Dios, entró en nuestra tierra, y al hacerlo se hizo carne y habitó entre nosotros. La encarnación es el pasaje del espacio de Dios al nuestro, pasaje que, siendo del espacio *de Dios* a *nuestro* espacio, se operó por la encarnación, por la investidura de un modo de ser congruente con la misión del Hijo entre nosotros. El descenso requería la encarnación, así como la encarnación requería el descenso. Habiendo descendido, fue y permaneció el Hijo; como encarnado, se hizo hombre. La ascensión no "explica" la encarnación, pero nos capacita para pensar en ella más correctamente. Nos señala que la encarnación no es *un algo* "espiritual" que se convierte en un *alguien* físico, sino más bien el descenso del Hijo de Dios a *nuestro* mundo, y la asunción de la carne, mejor dicho de *nuestra* humanidad, necesaria para el cumplimiento del propósito de Dios en nuestro favor. La encarnación, como el descenso, fue por el poder del Espíritu del Dios viviente. La encarnación, en su relación con el descenso, es que es obra del Espíritu; porque el mismo Espíritu que inclina el espacio de Dios hacia el nuestro, inclinó también al Verbo hacia la carne. Esto es lo que quiere decir: "Concebido por el poder del Espíritu Santo, nació de la virgen María".

La resurrección y la ascensión

El espacio no nos permite considerar el ministerio terrenal del Hijo. El Nuevo Testamento deja bien claro que era "en todo semejante a los hermanos, para venir a ser misericordioso y fiel Pontífice en lo que es para con Dios, para expiar los pecados del pueblo" Heb. 2:17). Pero el Hijo no dejó por ello de ser el Hijo, o de estar presente con Dios el Padre. No se había despojado ni de su divinidad, ni de su poder. Vino a ejercer su gracia y no a renunciar a ella. De modo

que aun mientras era nuestro hermano, era el Verbo de Dios. Era el Verbo de Dios hecho carne; y arrojaba demonios por el Espíritu de Dios (Mat. 18:28). En él, el espacio de Dios y nuestro espacio estaban juntos, por el poder del Espíritu, y Dios estaba con nosotros para nuestra renovación en libertad y obediencia. Aquel que nos salvó fue el que descendió, y el que también se hizo carne. Si no hubiera descendido, no habría habido un Jesucristo, pero tampoco habría habido Jesucristo si no se hubiera hecho uno de nosotros.

Cuando fue crucificado, murió, fue sepultado, y descendió a los infiernos. Descendió hasta el infierno, a las profundidades del espacio de las criaturas marcado por el pecado y la perdición. El espacio de las criaturas estaba bajo la sombra no sólo de la muerte, sino también del pecado y la perdición. La muerte del hombre es la muerte del pecador, y su pecado es el pecado de uno que está bajo el poder de la muerte. El Hijo descendió a *este* reino, y como Vida y Justicia, sufrió el pecado y la muerte. Murió una muerte no natural —fue crucificado— fue asesinado. En esto también fue como nosotros, salvo que era inocente. Así pues del reino de Dios, de vida y justicia, descendió al reino del hombre, de pecado y muerte, para que en su persona el espacio concreto de los seres creados pudiera convertirse en el espacio de vida y luz que Dios creó en el principio. En resumen, en él, en este hombre, la creación, nuestra creación temporal, concreta y espacial, fue restaurada a su verdadero ser como de Dios, de y para Dios, y todo bien verdadero. El descenso del Hijo fue para este fin, lo mismo que su resurrección y ascensión.

De paso, uno no puede sino extrañar que los cristianos hayan prestado poca atención a la ascensión mientras han estado tan dispuestos a propalar las nuevas de la resurrección. No ha sido tan importante para la iglesia que Cristo descendiera al infierno, o aun que ascendiera al cielo. Pero siempre ha sido motivo de gran celebración el que resucitara de entre los muertos. ¿No hay aquí cierta alteración, por no decir perversión, del evangelio? ¿Es el cristianismo simplemente la noticia de que Cristo murió y luego volvió a vivir? ¿Y qué hemos de pensar nosotros, que fue trasladado a algún lugar de *nuestro* cielo? ¿Daremos por sentado que resucitó en parte, como un espíritu, y está revoloteando en algún lugar destinado a las almas desencarnadas? ¿O hemos de pensar que al fin de cuentas no importa mucho, sabiendo muy bien que cualquier reflexión sobre el asunto nos llevaría a algún absurdo?

Cuando la resurrección se separa de la ascensión, el evangelio mismo se convierte en una mitología. El evangelio de la salvación se trueca en una superstición sobre la otra vida. Parece que los hombres

siempre hubieran temido a la muerte, e imaginado una vida después de la muerte, ya sea como inmortalidad del alma, o el espíritu; o como una resurrección en otro lugar de nuestro mundo o en el cielo. Realmente no hace falta salvación, o *metanoia,* o conversión, o "nueva creación", para creer en, o anhelar la continuación después de la muerte. No puede ser que el Hijo de Dios viniera del cielo de Dios para salvarnos para *nuestra* tierra o *nuestro* cielo. No puede ser que viniera para transformarse en un fantasma, y transformarnos a nosotros en fantasmas. Vino para salvarnos del pecado y de la muerte, de la muerte del pecado. para restaurarnos a la vida que nos fue dada por el Creador; para restituirnos a nuestro Dios, ligándonos a él en libertad y obediencia, y los unos a los otros en amor; para reinar sobre nosotros como nuestro Señor y Rey para siempre; para darnos esperanza, no en que seremos trasladados a otro lugar de este universo, o de que nos hallaremos en un *Sheol* para espíritus desencarnados, sino que él nos restituirá a nuestro Dios y Hacedor, cumpliendo así en nosotros el propósito de Dios que es su gloria como Dios viviente y eterno.

La resurrección de Jesucristo de los muertos fue su victoria. La victoria de Dios, sobre el pecado y la muerte, no como un fin en sí misma, sino más bien como la condición de su ascensión a la diestra de Dios el Padre Omnipotente, y su reino sobre la Iglesia por el Espíritu del mismo Dios. ¿Para qué es vencida la muerte, sino para la vida; y por qué es derrotado el pecado, sino para que podamos ser hijos de Dios y vivir en el reino de Dios? Es un error nacido del pecado y del diablo que las nuevas de la resurrección de un hombre muerto sean para nosotros gozo y paz y libertad. Después del primer entusiasmo con tal noticia, ¿cómo podemos evitar la duda, la ansiedad y aun el terror? Cristo no resucitó de los muertos para confundirnos, sino para hacernos gozosos y libres y obedientes; y lo hace, lo hizo en la iglesia primitiva, no meramente porque murió y luego no estaba muerto, sino porque resucitó de los muertos y ascendió a la diestra de Dios el Padre Omnipotente.

La resurrección es gozo para nosotros porque el Salvador resucitó de los muertos; porque Jesucristo murió al pecado y vive para Dios (Rom. 6:10), para que nosotros también muramos al pecado y "andemos en novedad de vida" (Rom. 6:4). En efecto, la resurrección fue la victoria de Dios sobre el pecado y la muerte; pero fue una victoria en la persona de Jesucristo, para nuestra salvación del pecado y de la muerte, para una vida que será eterna como vida de justicia. El evangelio de la resurrección es el evangelio de la vida, y el evangelio de la vida es el evangelio de la novedad de vida, de libertad y

amor, de una vida para Dios. Por lo tanto, no hay en verdad gozo en la resurrección, ni fe ni esperanza, ni "escatología realizada", ni cumplimiento de promesas, ni respuesta de Dios a la miseria del hombre, ni luz cierta, ni vida eterna, a no ser que seamos "salvados por su vida", por su ascensión al cielo, por la cual, por el espíritu del Dios viviente él nos liga al Padre. La resurrección de Cristo es parte de la historia de la redención, y no ha de ser creída aparte de su exaltación a la diestra de Dios el Padre, donde reina sobre la iglesia, y donde es sumo sacerdote eterno. No es extraño, pues, que tanto en el evangelio de Juan como en la epístola a los Hebreos, así como en pasajes tales como Filipenses 2, Efesios 1, Hebreos 1, 1 Pedro 1, se nos llame la atención a la exaltación de Cristo, a su presencia en el cielo como el fin de su estada sobre la tierra en humillación y sufrimiento. "...Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de la potencia de Dios, y viniendo en las nubes del cielo" (Mar. 14:62). "...resucitándole de los muertos, y colocándole a su diestra en los cielos, sobre todo principado, y potestad, y potencia y señorío" (Ef. 1:20, 21). No es mucho decir que Cristo resucitó de los muertos, para que pudiera ascender al Padre en los lugares celestiales.

Resucitó para ascender; ascendió para reinar. ¿Quién ascendió y reina, sino Jesucristo, el que fue crucificado? Es Jesús de Nazaret, quien vivió entre nosotros —"varón aprobado de Dios entre vosotros en maravillas y prodigios y señales, que Dios hizo por él en medio de vosotros" (Hech. 2:22), que resucitó y ascendió; después de haber permanecido un tiempo con sus discípulos. Aquel que reina sobre la iglesia y el mundo, el Rey y Sacerdote y Profeta a quien nosotros conocemos y obedecemos, no es el Hijo desencarnado, no es una parte de Jesucristo, no es el espíritu del Maestro crucificado. Es el Maestro mismo, "para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos y de los que en la tierra, y de los que debajo de la tierra" (Fil. 2:10). Ni las Escrituras ni el Espíritu dan testimonio a ningún otro Señor y Rey sino a Jesucristo crucificado, este hombre que es el Hijo de Dios.

La ascensión establece que quien resucitó de los muertos fue el crucificado, Jesús y Cristo, el Hijo encarnado, Cristo el hombre, como nada menos que Cristo el Hijo, es el Cristo viviente que nosotros conocemos; y en realidad no conocemos a otro. Así, pues, él fue el que resucitó de los muertos.

¿Resucitó corporalmente o en espíritu? Resucitó en forma que pudiera ascender al Padre. Resucitó de tal manera que pudiera ascender al cielo, a la diestra de Dios. No resucitó corporalmente, en el sentido de estar confinado al espacio de las criaturas. No resucitó

en espíritu, en el sentido de ser el fantasma del hombre que vivió entre nosotros. Resucitó él mismo, en su humanidad así como su divinidad, y ascendió al cielo como Jesucristo, y así es la Cabeza del cuerpo. Por el mismo Espíritu del Dios viviente, el Verbo se hizo carne, y el Verbo hecho carne ascendió al Padre, de modo que ahora conocemos al Verbo como Jesucristo. Este es el verdadero misterio de nuestro Dios, el mismo misterio, la misma revelación y ocultamiento, en la ascensión que en la encarnación. Sabemos que un hombre no puede vivir en el espacio de Dios como vive en el nuestro. También sabemos, hasta donde podemos saberlo, que un hombre no es un fantasma y no puede vivir como tal. En esto no podemos ir más allá de lo que fue Pablo, y debemos detenernos ante el misterio de Dios (I Cor. 15). Pero sabemos esto: que Jesucristo reina desde la diestra del Dios que habita en los cielos de los cielos.

En el Nuevo Testamento hay una cantidad de palabras que se emplean para designar la ascensión.[1] Se habla de la ascensión de Jesús como algo activo y también pasivo. Jesús asciende, va al cielo; pero lo hace al ser levantado, elevado, por Dios el Padre. No hay una actividad independiente del Hijo. El es enviado por el Padre, y es vuelto a recoger por el Padre. Pero el Hijo no es llevado como una marioneta. Asciende, pasa a través de los cielos, y entra "una vez por todas en el santuario" (Heb. 9:12). Al ascender en respuesta al Padre, asciende a la gloria de Dios y al cumplimiento de su voluntad en la tierra como en el cielo. El Padre actúa y el Hijo actúa, y lo hacen como uno solo, mediante el Espíritu de Dios. El Hijo actúa como Hijo del Padre, y el Padre actúa como Padre del Hijo; y el Padre y el Hijo, siendo el Dios viviente, actúan por el Espíritu. Siendo nuestra salvación de Dios solamente, no asciende al cielo un segundo dios, como no descendió del cielo un segundo dios. "...todo don perfecto es de lo alto, que viene del Padre de las luces..." (Sant. 1:17). Y así, el don perfecto de nuestra redención, en el descenso y la ascensión del Hijo de lo alto, procede de Dios solamente, en el Hijo, por el Espíritu.

"Arrebatado", "exaltado", son términos que vuelven nuestra atención a la humanidad del Hijo que ascendió. La palabra que descendió se hizo carne, él se hizo hombre —no un hombre elevado, noble, poderoso, sino un hombre humilde y como "una planta tierna". Fue escarnecido y rechazado: "padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos". La debilidad de este hombre fue lo que Dios tornó en fortaleza, y su

---

1 Véase Hech. 1:9, 11 (1 Tim. 3:16); Hech. 2:33 (Heb. 7:26; Juan 3:13, 6:62; 14:2-3 (1 Ped. 3:22); Heb. 4:14; Apoc. 11:5.

humillación la que fue tornada en exaltación, a la gloria de Dios, por encima de toda gloria y poder creados, aun los de los ángeles (Heb. 1). El Nuevo Testamento no nos permite olvidar que Aquel que tiene un nombre que es sobre todo nombre es un hombre, que es honrado por Dios y exaltado y recibido a su mano derecha, en su propio trono, para reinar con él para siempre; para reflejar eternamente su gloria, pero también representar a sus hermanos de la tierra, e interceder por ellos como fiel pontífice; de modo que la iglesia no recibe don alguno, sea de vida o bien, sino por medio de él. Este hombre no sólo entró en el cielo, sino que lo abrió también para nosotros, y en el Espíritu nos levantó a la presencia del Santo, de modo que vivimos como quienes tienen su ciudadanía en el cielo. Y todo esto es por la gracia de Dios, quien lo tomó y lo exaltó, para que estuviera con él, y nosotros con él, en él.

Si Cristo no hubiera ascendido, no estaría a la diestra de Dios, y si él no estuviera a la diestra de Dios, no nos traería dones de lo alto. Todo don perfecto es de lo alto. Si él no estuviera en lo alto, no podría enviarnos el Espíritu (Juan 7:37). Entonces tendríamos que vivir del recuerdo del crucificado, y no bajo el gobierno y protección del Cristo vivo. Si Cristo no hubiera ascendido, ni siquiera conoceríamos a Dios, puesto que conocemos al Padre en el Hijo y por medio del Espíritu. Tal vez el Padre se revelara entonces sin el Hijo, y el Espíritu diera testimonio del Padre, pero no del Hijo. ¿Pero entonces cómo conoceríamos al Padre como Padre, y al Espíritu como el Espíritu del Padre del Hijo? En realidad, la doctrina cristiana de Dios apenas tendría sentido sin la doctrina de la ascensión, porque la auto revelación presente de Dios se haría aparte del Hijo. Si el Hijo nos da a conocer al Padre, entonces el Hijo está a la diestra del Padre.

Porque ha ascendido, el Hijo puede actuar como nuestro Rey, Sacerdote y Profeta; estar con nosotros en la predicación de la Palabra y en el Sacramento; estar con nosotros cuando dos o tres nos reunimos en su nombre. Su ascensión y su ubicuidad, su vida para Dios y su vida para nosotros; su presencia para ayudarnos en nuestra tentación, para convencernos de pecado y ofrecernos perdón; para protegernos, consolarnos, estimularnos; para iluminarnos, liberarnos y darnos poder —para darnos todas las bendiciones de los hijos de Dios, en todas partes, siempre, en todos los estados y condiciones— todo esto es consecuencia de su ascensión. El está con nosotros porque está con Dios, y obra con la omnipotencia de Dios y su Espíritu. Cuando ascendió, envió el Espíritu, y con el Espíritu y por el Espíritu, es Dios con nosotros para siempre.

Agreguemos una palabra más sobre el Espíritu. Si los cristianos

no han presentado siempre claramente la doctrina del Espíritu, ¿no es en parte porque no han confesado adecuadamente la doctrina de la ascensión? El lazo entre Dios que está en lo alto, y el hombre que está abajo, entre Cristo que está con Dios y nosotros que estamos con nuestros semejantes, es el Espíritu del Dios vivo. Si Dios no estuviera en lo alto y Cristo en el cielo, ¿cómo podríamos confesar al Espíritu por el cual Dios está con nosotros y Cristo en nosotros? Podríamos ser deístas, o panteístas. Pero no podríamos pensar como cristianos cuyo Dios tiene por trono el cielo y la tierra por estrado de sus pies. El misterio del Dios alto y exaltado, que, sin embargo, está con su pueblo como el Dios viviente, es el misterio del Dios que obra por su Espíritu. Nuestro Dios que está lejos mientras está cerca, y cerca mientras está lejos, es el Dios que está en el cielo y hace todas sus obras de poder por el Hijo y el Espíritu. Dios arriba y Dios con nosotros, la encarnación, la ascensión, la venida del Espíritu Santo, son aspectos de uno y el mismo misterio de Dios, nuestro Dios y Padre.

B I B L I O G R A F I A

LA RECIENTE LITERATURA CATOLICA SOBRE MARTIN LUTERO

Por *Rodolfo Fonseca Muñoz*

Del semanario "Marcha" de Montevideo, del 19 de octubre de 1956, reproducimos por su evidente valor este trabajo de la pluma de un erudito uruguayo, no protestante.

La primera mitad del siglo XX nos ofrece una renovada preocupación por ajustar el enfoque con el que ha de mirarse la personalidad de Lutero, y esa renovación se ha producido fundamentalmente entre autores católicos [1].

La ardorosa y desmesurada polémica contemporánea al Reformador, teñida por aquella pasión de la que él mismo fué arquetipo ("grobianismus"), no había sido aún definitivamente superada, a pesar del amplio espacio de tiempo, en los finales del siglo XIX. La preocupación por ganar la batalla dialéctica con la destrucción del enemigo, empañó la seriedad de los trabajos históricos y por ende los progresos reales en la comprensión de las posiciones respectivas, fueron escasísimos [2].

1 De aquí el título de esta nota, en que el adjetivo indica: literatura de católicos.

2 Corresponde hacer mención de una excepción honrosa aunque no única: la correspondencia entre Bossuet y Leibnitz sobre las posibilidades de una reunión de las Iglesias. (v. Karl Thieme, "Leibnitz und die Wiedervereinigung der abendlaendischen Christenheit", 1946, en *"Gott und die Geschichte"*, pág. 148, y E. W. Zeeden. "Martín Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums", t. I, p. 141 y tomo II, página 181).

Una muestra de ese estado polémico, la proporcionan, del lado protestante, en el siglo XVIII, el artículo "*Luther*" del "*Dictionnaire Historique et Critique*" de Pierre Bayle (Ed. Amsterdam 1734, tomo II, p. 836 y s.) y del lado católico, en el siglo XIX, las escuetas pero condimentadas referencias a Lutero de Jaime Balmes en su obra "*El Protestantismo comparado con el Catolicismo*" (Ed. Emecé, págs. 31, 420, 669 y 681).

Era por eso urgente superar ese estado de los estudios para permitir un análisis progresivo de valoración histórica, y hoy, volcada ya la mediana del siglo, podemos gracias a Dios exponer una serie de estudios sobre el tema que nos permiten trazar una línea de ajuste creciente en el conocimiento de los hechos, las ideas y la persona, y de amplia iluminación de situaciones hasta entonces confusamente diseñadas.

A esta halagadora realidad se ha llegado a nuestro entender por dos caminos separados en el origen y en el recorrido, pero unimismados en el punto de llegada: a) en primer término el desarrollo de la historia como disciplina con derecho y aspiraciones a un grado propio de objetividad; b) por otro lado

la literatura católica llega al Lutero de hoy a través de una creciente atención por el problema de la reunión de las iglesias protestantes al cuerpo tradicional de la Iglesia Católica, y por una valoración del fenómeno religioso puro.

En cuanto al primer punto, la historia como ciencia pretende ubicarse entre dos formas del género diametralmente opuestas. A la *historia del pasado*, esto es, a la narración de los hechos pasados para que permanezcan en la memoria de los hombres (Herodoto, libro I, 1) y a la *historia del futuro*, esto es, la narración de los hechos pasados como testimonio de promesas futuras (Israel, la Promesa y la Alianza), Occidente opone la *historia del presente*, esto es, la narración de los hechos pasados para poder comprender el presente [3].

Pero esta *historia del pasado para el presente* exige un procedimiento satisfactoriamente aséptico, porque, ¿de qué nos vale el manejo de llaves para comprender y construir el presente, si no tenemos la certeza de que *ellas fueron realmente* el pasado, el pasado fué exactamente eso? Existe pues una interdependencia entre los dos caminos que conducen al actual florecimiento histórico. La preocupación por el presente reclama un conocimiento histórico, y el conocimiento histórico sería saber vano si no tuviera ese sentido vital.

II

El ciclo que pretendemos estudiar se abre con la obra del P. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmässig dargesellt*, 2 t., 1904-6.

La posición del P. Denifle en este proceso es radical. Era preciso destruir el culto de Lutero para edificar una figura real; había que saltar por encima de tres siglos de hagiografía más que de historiografía, para eludir las formas partidarias (en uno y otro sentido) que comienzan con las contribuciones del propio Lutero verdadero, no como él o sus enemigos o partidarios lo habían estado dibujando. [4]

Por eso, la obra de Denifle ("trouble-fête" le llama Lucien Fevbre) [5], apasionada a las veces y excesiva, cumple una misión imprescindible en el replanteo: destrucción y limpieza.

Denifle fué en los comienzos del siglo una voz nueva y distinta que obligó a ajustar el material histórico y a reconstruir la figura de Lutero. Directa o indirectamente son deudores suyos todos los historiadores posteriores, y a pesar de la reducida simpatía que despertó entre protestantes, fué preciso reconocer que Denifle había dejado

3 También *historia del presente*, pero en un sentido totalmente distinto, es el concepto cristiano de la historia. Aquí no es ya el pasado para comprender el presente, sino que en ella un hecho del pasado, la Redención, adquiere una significación total de presente (los sacramentos) y en consecuencia por esta vía escatológico-sacramental el pasado es presente y el presente es pasado. (v. Danielou, "Essai sur le Mystere de l'histoire", Paris, 1953).

4 Nada tan característico de esta prioridad de Lutero en la confección de su propia biografía, como los datos proporcionados en su introducción al tomo primero de sus obras en la edición latina de Wittemberg, 1545.

5 Lucien Fevbre, "*Un destin. Martin Luther*", Paris, 1952, 2ª ed., pág. 17.

"le sol tout jonché de débris". (L. Fevbre, op. cit., p. 27.)

Denifle no representó ni representa hoy, sin embargo, el punto de vista católico sobre Lutero. Reconociendo los méritos de su obra, autores católicos criticaron su tesis central. S. Merckle[6], p. e. y fundamentalmente la obra monumental del jesuíta padre H. Grisar, le hicieron inmediatamente serias reservas. Los tres tomos del *Luther* de Grisar, que aparecen entre 1911 y 1912 documentan expresamente que el punto de vista de Denifle —respetos al historiador eminente salvados— no puede ser considerado como representativo del pensamiento católico[7].

Cualquiera sea el juicio final que la obra entera de Denifle nos merezca, es evidente que entre sus indiscutidas contribuciones al conocimiento de Lutero y de los tiempos de la Reforma, habrán de permanecer intocados los estudios sobre los orígenes medioevales de la interpretación de la "justicia" de Dios en la epístola a los Romanos de San Pablo. Lutero sostuvo que la exégesis escriturística hasta él había entendido los textos paulinos referente a la "justicia" como si esa justicia fuera de naturaleza sancionadora. Denifle probó que no menos de 60 autores antes de Lutero, formando el consenso general al respecto, habían interpretado la *"justitia Dei"* como *justificación* del cristianismo. (v. Grisar, op. cit., tomo II, páginas 447 y s.) [8].

III

Después del bombardeo de Denifle era por demás evidente la necesidad de emprender los trabajos de una gran reconstrucción en la que se diera ubicación al reciente material aportado entre otros por el propio Denifle. Esa reconstrucción encaraba su objeto sin la impedimenta de la diatriba o la leyenda, con una intención de objetividad, no excesivamente ilusa pero sí concienzudamente ejercida. [9]

Los tres imponentes volúmenes del *Luther* de Grisar reflejan el estado de esos estudios en la segunda década del siglo. Las acerbas críticas de Denifle al Reformador dejan paso aquí a una interpretación que partiendo de la base de la experiencia religiosa central en Lutero, pasa a explicar sus paradojas y contradicciones mediante una exégesis basada en la conformación psicológica de Lutero.

Es difícil compartir hoy un punto de vista semejante. Queda sin embargo la obra del P. Grisar como

---

6 v. J. Hessen, *"Luther in katholischer Sicht"*, Bonn, 1949.

7 "Aber Denifles Betrachtungsweise Luthers war, pág. 13. doch in ihrer Gesamtheit keineswegs einfachhin die 'katholische", sondern beruhte auf individuellen Urteile..." ver *"Luther"*, tomo I, pág. XVI.

En la actualidad ese criterio es el criterio predominante entre los estudiosos católicos sobre la obra del P. Denifle considerada en su totalidad. (v. Lortz. *"Die Reformation in Deutschland"*, Friburgo, 1949, tomo I, pág. 419; Hessen, op. cit., pág. 11 y sg.).

8 Una breve reseña de la personalidad de Denifle y su obra en el campo de los estudios históricos, teológicos y filosóficos en *"The Catholic Encyclopedia"*, vol. IV, págs. 719-21, N. York, 1913.

9 "Sollte es wirklich einem katholischen Historiker nicht moglich sein, Luther mit Objektivitat zu zeichnen und ihn auftreten zu lassen, wie er ist, ohne berechtigten. Gefühlen der Protestanten in irgend einer Weise zu nahe zu treten? Ich halte dies ohne uebertriebenen Optimismus für sehr wohl moglich". Grisar, op. cit., tomo I, p. IX.

la más completa exposición biográfica de Lutero dentro de la bibliografía católica, cita ineludible en los trabajos posteriores, referencia imposible de soslayar en el tratamiento de todos los graves problemas relacionados con el Reformador y gran visión de conjunto del hombre y la época.

Las discrepancias que con sus conceptos generales podamos mantener, no afectan el respeto que la exhaustiva erudición, clara exposición e indiscutida rectitud científica nos despiertan.[10]

El reconocimiento de la importancia de las obras de Denifle y Grisar está documentado desde el lado protestante por la gran exposición de Otto Scheel sobre Lutero.

IV

Treinta años después, en 1941, aparecieron en Alemania los dos volúmenes de la obra de Joseph Lortz (S. J.). *"Die Reformation in Deutschland"*.

Con ella y con las conferencias del año 1948 (*"Die Reformation als Religioeses Anliegen heute"*, Treveris, 1948), Lortz ha proporcionado la más amplia y generosa visión de la Reforma. *"Queda como el gran mérito de Lortz el que no solamente ha puesto fin a la mediocre literatura de controversia de la Reforma por católicos, sino que ha rechazado la distorsión de la figura de Lutero*", ha dicho un comentarista protestante.[11]

Desde entonces la importancia de la contribución de Lortz ha sido puesta de manifiesto por todos los comentaristas. (v. Johannes Hessen, op. cit., pág. 16 y s.; Van de Pol, op. cit., págs. 184 y 268).[12]

De la obra de Lortz surge un Lutero cuyo nudo es la vivencia religiosa: *"Luther ein fundamental religioeses Mensch: Ist das wennig?"* (*"Die Reformation als religioeses Anliegen Heute"*, pág. 124). A partir de ese elemento central, va Lortz perfeccionando su planteo. En cuanto a la formación de Lutero emplea el amplio material manejado especialmente por Denifle y Janssen para tratar el período histórico previo a la Reforma. Sus estudios nos dan un Lutero empapado en la religiosidad y devoción del final de la Edad Media, un fenómeno reiteradas veces producido en esa edad; Lutero, hijo legítimo de Medioevo. Pierde así el Reformador el tono liberal que la "Aufklaerung" se había empeñado en conferirle.[13] "¿Qué tiene que ver el hombre de la profunda vivencia religiosa, el hombre de la *"Theologia crucis"*, el traductor y venerador de la Biblia, con el libre pensador que el siglo XVIII falsificó ingenuamente"?

Igualmente fundamental en el planteamiento de Lortz resulta el

---

10 De la obra de Grisar hay edición española. Madrid, 1934, compendiada en un tomo.

11 Dr. Van de Linde, citado por W. H. Van de Pol, *"The Christian dilemma: Catholic Church Reformation."* Londres, 1952, pág. 184.

12 Una exposición francesa del estado actual de la investigación luterana, clara y completa puede verse en la *"Histoire de l'Eglise"*, dirigida por Flische-Martin, tomo 16, "La crise religieuse du XVIe. siecle, Paris, 1950. Ver también "Trois Reformateurs", Paris 1937, de J. Maritain, y aunque no pueda mencionarse como autor católico, el "Lutero e la Riforma in Germania", de Ernesto Buonaiutti, Roma, 1945, especie de testimonio de ortodoxia de un heterodoxo.

13 v. Zeeden, op. cit. y la exposición del punto de vista protestante en K. Barth, *"Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert"*, Zurich, 1947, en esp. página 289.

distingo entre la causalidad lógica y la causalidad histórica.[14] Hay principios que desarrollados lógicamente, conducen a determinadas conclusiones, pero la realidad histórica no admite siempre la causalidad lógica porque la historia no es filosofía, ni se realiza en una inteligencia, rigiéndose las ideas encarnadas en ella por las leyes de la Historia y no por las de la lógica. Una idea encarnada es algo distinto de una idea. Esto que enunciamos un tanto escuetamente es algo de la más alta significación tanto para explicar las causas de la Reforma como para exponer sus efectos. Lortz se interesa exclusivamente por el primer problema, y lo hace inspirado en una concepción de la causalidad. (*"Die Reformation in Deutschland"*, tomo I, pág. 5 y s.).

Todo esto configura un nuevo Lutero, profundo, vigoroso, religioso, contradictorio. Ese nuevo Lutero, tanto más real que la figura "vareliana", que circulaba a fines del siglo pasado y del que autores como Fevbre no se resignan a desprenderse, ese nuevo Lutero rescata todos los aspectos contradictorios de su personalidad, en la unidad íntima de su actitud religiosa. Sólo así p. e. es posible recorrer las convulsas páginas de los *"Tischreden"* sin renunciar a entenderlo.

Y hace finalmente Lortz comprensible el proceso posterior del protestantismo, siempre arriesgando la vida entre una ortodoxia luterana y la desintegración liberal. Ya Montaigne anunciaba el desprendimiento de la rama liberal del protestantismo con esa su prosa impecable: *"commencement de maladie declineroit aysément en un execrable atheisme..."* ("Apologie de Raymond Sebond", Aubier, 1947, Nos. 37 a 40), indicando el sentido que Goethe, luminoso hasta en el error, festejaría un siglo y medio después: *"y todos nosotros iremos así abandonando poco a poco un Cristianismo de palabra y de fe para llegar a un Cristianismo de pensamiento y acción"*. (Eckermann, "Conversaciones con Goethe", 11 de marzo de 1832.)

Para este aspecto es fundamental la obra antes citada de Ernst Walter Zeeden, *"Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums"*. 2 tomos, Friburgo, 1950-52. El Lutero del principio del libre examen y la libertad de conciencia (*"gewissensfreiheit"*) y el Lutero del principio de la salvación por la Fe únicamente (*"rechtfertigung aus dem Glauben allein"*) son el mismo Lutero, pero sus descendientes espirituales se han divorciado repartiéndose parte de Lutero y negando la restante. (v. Zeeden, op. cit., tomo I, páginas 20 y s., y Grisar, op. cit., tomo III, págs. 916). A partir de ese error es que pueden invocar su nombre los filósofos de la Aufklaerung y los librepensadores del siglo XIX.

Este fenómeno de los dos Luteros (fenómeno interno del Luteranismo y no por supuesto de Lutero), está ampliamente tratado también en la obra de Karl Barth, *"Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte"* y es reconocida por la crítica protestante liberal. (v. Fevbre, op. cit., pág. 198.)

No estaba pues descaminado Amiel cuando anotaba en su Journal el 15 de junio de 1869: *"On finit par s'apercevoir que le pro-*

---

14 v. Max Scheler. *"Sociología del Saber"*, págs. 16 y 167.

testantisme historique risque de faire le plongeon et n'a plus de raison d'etre entre la liberté pure et l'autorité pure".

Todo este complejo proceso de "responsabilidades" históricas resulta considerablemente aliviado de dificultades innecesarias si manejamos una causalidad histórica precisa y si la tenemos separada de la causalidad lógica que más que análisis causal es propiamente un sistema de conclusiones. De acuerdo a éste: el liberalismo religioso que ha florecido en los siglos XVIII y XIX (teísmo, deísmo y ateísmo) es una conclusión extraída a las premisas de Lutero, pero no es lícito de ahí pretender afirmar que Lutero causó esa postura religiosa o espiritual por cuanto una cosa es deducir y otra causar; más aún: Lutero era desde su raíz una afirmación contraria a tales concepciones y por lo tanto sólo con un análisis superficial podemos inculparlo de aquello que es contrario a la esencia de su mensaje como él mismo lo entendió. [15]

V

Manifestamos al comienzo de estas líneas que uno de los caminos que conducen a la actual historiografía católica hacia Lutero, es la consideración del problema de la separación de las iglesias protestantes respecto a la Iglesia Católica.

Las comunes preocupaciones y quehaceres que el mundo actual coloca delante de los cristianos en general [16], tanto católicos como protestantes, y un no abandonado sentido de ecumenicidad que es consubstancial con el concepto eclesiológico del Catolicismo, hacen que el problema central de la reincorporación del protestantismo sea un problema central en la consideración de todo católico.

Esto obliga a analizar el concepto de reforma y a plantear con toda precisión los puntos fundamentales del dogma en los que el protestantismo ha disentido.

Para el conocimiento de estos problemas, nada tan claro y penetrante como las obras de Ives Congar, "*Vraie et fausse reforme dans l'eglise*. Paris, 1950; W. H. Van de Pol, "*The Christian dilemma. Catholic Church: Reformation*". Londres, 1952. Joseph Lortz, "*Die Reformation als religioeses Angliegen Heute*" Trier, 1948 y Johannes Hessen, "*Luther in katholischer Sicht*", Bonn 1949. La importancia de la literatura sobre Lutero va por esta vía más allá del campo de la ciencia histórica y se convierte, como explícitamente lo anotan Van de Pol y Hessen, en un aporte a la obra de comprensión entre la Iglesia Católica y las iglesias protestantes, comprensión que debe ser el primer paso hacia el restablecimiento de la unidad cristiana.

Van de Pol analiza con extraordinaria finura las diferencias reales en los puntos de oposición de los credos cristianos, procurando por este procedimiento eliminar diferencias aparentes que la polémica

15 Con relación al tema particular, Lutero y el mundo moderno, son imprescindibles. E. Troelsch. "*El protestantismo en la formación del mundo moderno*", Max Weber. "*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*". 104-5 y R. H. Tawney, "*Religion and the rise of capitalism.*" 1922.

16 La exposición del punto de vista anglicano sobre los trabajos de aproximación en G. K. A. Bell, Obispo de Chichester, "*Christian Unity*", Londres, 1948.

ya varias veces centenaria ha ido acumulando.

Lortz replantea la figura de Lutero y el proceso de la Reforma para demostrar el grado de la coincidencia y la exacta medida de la separación del Reformador con respecto a la Iglesia Católica. Su obra son 4 conferencias dictadas como contribución al movimiento "Una Sancta".

Congar, incorporado al mismo movimiento, publica su obra en la serie "Unam Sanctam" y se preocupa fundamentalmente por dilucidar los límites entre lo perenne y lo histórico en la Iglesia y este análisis de la eclesiología católica, lo lleva a considerar el problema de la Reforma protestante y en general de toda reforma dentro de la Iglesia.

Por todo ello dice Lortz con justeza: "La Reforma interna de la Iglesia es un tema eterno de la historia de la Iglesia" [17].

---

17 *"Innerkirliche Reform ist ein ewiges Thema der Kirchengeschichte"*, en *"Die Reformation als religioeses Anliegen Heute"*, pág. 212.

NUESTROS COLABORADORES

JOHN BAILLIE, después de retirarse como profesor de teología en Edimburgo, está actuando como profesor visitante en el *Union Theological Seminary* de Nueva York. Del boletín de esta institución tomamos el artículo que reproducimos.

ALAN RICHARDSON, cuyo nombre es bien conocido entre los lectores de esta revista, publicó este artículo en el *Scottish Journal of Theology*, de mayo de 1956.

CARL MICHALSON, es profesor adjunto de teología en el Seminario de Drew. Tomamos su artículo de la *International Review of Missions*, abril de 1956, y es un trabajo leído por su autor en una reunión de la Comisión de Estudio de las Bases Teológicas de las Misiones, celebrada en el Seminario de Teología de Princeton.

HERRMANN GREIFENSTEIN es decano de la catedral luterana de Regensburg, Baviera.

JOSEPH HAROUTOUNIAN es profesor de teología sistemática en el Seminario de Teología de McCormack, de Chicago. El artículo que publicamos apareció en la revista *Interpretation*, de julio de 1956.

COLEGIO WARD

Una Institución Cristiana

al servicio de la educación integral

•

Calle SUIZA 599

Ramos Mejía - Buenos Aires

...hemos de orar para que sea hecha la voluntad de Dios y que todos los hombres se arrepientan, y hemos de tratar de hacer discípulos en todas las naciones y enseñarles a observar lo que Jesús ordenó a sus discípulos inmediatos —mandamiento que incluye el ser perfectos como Dios es perfecto.

Si esta es una manera correcta de entender el propósito de Dios y la comisión de Cristo, el desafío a los protestantes incluye el traer a todos al conocimiento del evangelio y de esa manera tratar de ganarlos para el discípulo, incorporarlos a la iglesia mediante el bautismo, y enseñarles a hacer, en sus vidas personales y en sus relaciones los unos con los otros, lo que Jesús ordenó al círculo íntimo de sus discípulos en el Sermón del Monte y otros lugares.

(Fragmento del libro "DESAFIO A LOS PROTESTANTES", por K. S. Latourette, correspondiente a la conferencia dictada en la Cátedra Carnahan, año 1957, y que se publicará próximamente).

EDITORIAL Y LIBRERIA "LA AURORA" S. R. L.
Corrientes 728 Buenos Aires

Dos novedades:

VOX EVANGELII

Anuario de la Facultad Luterana de Teología.

EL PADRENUESTRO

Estudios sobre la Oración Dominical.

por *O. C. Aprile.*

Recordamos:

BOSQUEJO DE DOGMATICA

por *K. Barth.*

FRAGMENTOS FILOSOFICOS

por *S. Kierkegaard.*

DIOS HA HABLADO

por *M. Gutiérrez-Marín*

Efectúe sus pedidos en la librería evangélica de su país, o en la

EDITORIAL Y LIBRERIA "LA AURORA" S. R. L.

Corrientes 728 **Buenos Aires**

Imprenta Metodista, Doblas 1753/63, Buenos Aires

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01488 7295

